هل يمكن تطبيق الشريعة؟

جمال البنا

المحتويات

أريد بهذه الرسالة الموجزة أن نبين للقراء أن تطبيق الشريعة، هذا الهدف العزيز على الإسلاميين جميعاً، يمكن أن يتم، ولكن بصورة تختلف تماماً عما هى فى أذهان كل الـذين يقف إسـلامهم عند الفهم السـلفى وهم عامة المسلمين. فلابد لتطبيق الشريعة من تجاوز الإطـار السـلفى الذى يحكم الفكر الإسلامى المعاصر، وتنادى به المؤسسة الدينية وتـدعو إليه الهيئـات الإسـلامية، حـتى يمكن إعطـاء الشـريعة دفعة جديـدة، ولإبرازها فى ثوب يتفق مع مقتضـيات العصر قـدر ما يختلف عن الثـوب التقليدى، على أن يتم هذا كله دون تجاوز القرآن الكريم وما صح بصورة قاطعة – عن الرسـول. فلا يمكن فى مثل هـذا الموضـوع الهـام والمعقد أن نأخذ بأحاديث تقبل الاحتمال ولا تثبت صحتها على وجه القطع، فضلاً عن إننا نرى أن السُنة لا تستقل بـالتحريم والتحليـل، وأن فيها ما لا يعد تشريعا، وأنه ليس لها التأبيد الذى للقرآن.

وعندما نقـول عـدم تجـاوز ما جـاء به القـرآن الكـريم، فنحن نعـنى النص المقدس نفسه، وليس تفسيرات المفسرين الذين فسروا القـرآن بحكم ثقافاتهم وبحكم عصرهم فجاء تفسيراً مجافياً لما أراده القرآن.

وعن هذا السبيل توصل الكتاب إلى أمرين هما:

(أ) أن الشـــــريعة فى حقيقتها وجوهرها ليست شـــيئاً آخر غـــير العـــدل. وقد تجـــاوزه عند الضرورة إلى المصلحة.

(ب) أن الحرية شرط لازم لضـمان تحقيق الشـريعة لهدفها. وبدونها فـإن الشـريعة تعجز عن ذلك ودلل الكتـاب على ذلك بمثـالين من الغـرب والشرق.

بهذا، وليس فيه أى مخالفة لأصلى الإسلام القـرآن والسُـنة، يمكن تقديم الشريعة بشكل يسهم فى حل المشـكلة الاجتماعية ويمثل إضـافة بناءة.

وبدون هذا، فلن يمكن تطـبيق الشـريعة، وإذا طبقتها الدولة طبقـاً لخطـــوط الفقه الســـلفى فلن تـــأت بنتيجة لأنها ســـتطبق عن طريق السلطة. وبوازع السلطان وليس بوازع القرآن ولأن الصورة التى قدمها الفقه السـلفى للشـريعة صـورة باليه لا تصـلح فى العصر الحـديث. ولا تتفق مع مقتضياته، ولا يمكن لأى قوة أن تلوى يد التطـور أو تـدخل فى مماحكة معـه، أو تفـرض نفسـها عليه لأن التطـور هو "السـنن" الـتى وضعها الله تعالى لسير المجتمع..

لقد استبان الأمر، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

يونيـــو 2005 م/ربيع الآخر 1426هـ

جمال البنا

الفصل الأول
صعوبات التقنين

تطبيق الشريعة شعار أشهر من نار على علم، كما يقولون، وهو القاسم المشترك الأعظم فى الهيئات الإسلامية على اختلافها حتى وإن تفاوتت فى المدى أو الكيفية وكلها تجمع على أن من يرفض ذلك يعد مرتداً..

والرأى السائد لدى هذه الهيئات أن تطبيق الشريعة يلبى مطلباً جماهيريا ويحقق فرضاً إسلامياً، وأن القوانين التى تبلور ذلك موجودة فعلاً، فقد عكفت عليها لجان عديدة برآسة الدكتور صوفى أبو طالب أيام رآسة السادات ولكن رئيس المجلس العتيد رفعت المحجوب احتجزها فى إدراج المجلس وحال دون أن ترى النور...

إن إنعام النظر يوضح لنا أن الموضوع أصعب وأكثر تعقيداً مما تتصوره هذه الهيئات، وأن هناك اعتبارات عديدة وعوامل يجب التغلب عليها قبل أن يحقق ذلك. وبعض هذه العوامل صعبه، بينما الآخر يجعل هذا التحقيق – فى الأوضاع الحالية – مستحيلاً أو عقيماً..

وإستقصاء التاريخ يوضح لنا أن تطبيق الشريعة – باستثناء فترة وجود الرسول. كان حراً يخضع لاجتهادات عديدة ولم يأخذ شكل "قانون" حتى عندما وضعت تركيا "مجلة الأحكام العدلية" وحتى بعد أن أصدر محمد قدرى باشا كتابه "مرشد الحيران إلى معرفة حقوق الإنسان" اللذين قننا نصوص الشريعة فى مواد قانونية.

كما يوضح لنا التاريخ أن فكرة تقنين الشريعة – بطريقة ما ساورت عدداً من الخلفاء فى العهد الأموى والعباسى ولكنها كلها لم تنجح.

كان أولهم الخليفة عمر بن العزيز الذى بدأ تدوين السُنة لشىء أكثر من خوفه من ذهاب العلم كما يفهم ذلك من حديث أبى زرعه "أراد عمر بن عبد العزيز أن يجعل أحكام الناس والإجتهاد حكما واحدا، ثم قال إنه قد كان فى كل مصر من أمصار المسلمين وجند من أجناده ناس من أصحاب رسول الله وكان فيهم قضاة قضوا بأقضية أجازها أصحاب رسول الله ورضوا بها وأمضاها أهل المصر كالصلح بينهم – فهم على ما كانوا عليه من ذلك.

وهذا النص يوضح أن عمر بن عبد العزيز كان يريد من وراء التدوين، أن يتحول ذلك إلى قانون يحمل الناس عليه أو يلزمهم به، ولكن خلافته لم تستمر سوى عامين، وذهب بعض الكتاب إلى أن الوليد بن عبد الملك 86- 96 هـ أراد ذلك قبل عمر بن عبد العزيز وأنه كتب يحمل القضاة على قول خالد بن معدان الكلاعى، ولكنها لم تنجح أمام الأعراف الفقهية السائدة.

على أن الأثر الأكثر شيوعا ودلالة أيضا هو ما روى عن مالك بن أنس مع المنصور وقد رواه مالك نفسه فقال "لما حج أبو جعفر المنصور دعانى فدخلت عليه فحادثته وسألنى فأجبته فقال إنى عزمت أن أمر بكتبك هذه التى قد وضعت – يعنى الموطأ فتنسخ نسخا ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة <u>وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث</u>، <u>فإنى رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم</u> فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم وأن ردهم عما اعتقدوه شديد فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال لعمرى لو طاوعتنى على ذلك لأمرت به".

واسترعى أنظار ابن المقفع اختلاف الأحكام باختلاف الأمصار وكتب فى "رسالة الصحابة" "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (الكوفة والبصرة) وغيرهما من الأمصار والنواحى اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافهم أمرا عظيما فى الدماء والفروج والأموال فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف فى جوف الكوفة فيستحل فى ناحية منها ما يحرم فى ناحية أخرى.. فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه فى كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس. ثم نظر فى ذلك أمير المؤمنين، وأمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله، ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابا جامعا.. ثم يكون ذلك من إمام آخر الدهر إن شاء الله".

ولكن هذه المحاولة أيضا لم ترزق استجابة..

ويلحظ أن المبادرة فى هذه المحاولات جاءت من الحكام أو أعوانهم، وهو أمر مفهوم سواء لأن ذلك يضع الزمام في أيديهم ويمنحهم مزيدا من السلطة، ويضفى على هذه السلطة ثوب الشرعية، أو لأن مناخ الحرية السائد وقتئذ أدى إلى بلبلة وفوضى فى إصدار الأحكام، كما أشار ابن المقفع وهو أمر من الصعب أن تقف الدولة موقفا سلبيا إزاءه. فكان لدى الحكام دافع مضاعف لتقنين الشريعة ولكنهم لم ينجحوا لأن الأمر كان أكثر تعقيداً مما تصوروا، فمن ناحية رفض الفقهاء هذه المحاولة التى تنقل السلطة من أيديهم لتضعها فى يد الدولة، حتى وإن كان بعضهم فى إطار الدولة كقضاة، لأن المعول لا يكون على القضاة الذين يعملون فى خدمة الدولة ولكن على الفقهاء الذين يضعون الأحكام التى يحكم بها القضاة.

وكانت تلك هى فترة انطلاقة الفقه وازدهار الاجتهاد ولم يكن سهلاً كبحه أو تأطيره لأنه كان يصدر عن إيمان عميق من الفقهاء برسالتهم ودورهم والأمانة التى استحفظوا عليها.

وكان أهم من هذا كله الشعور المستكن في أعماق المجتمع الإسلامى وقتئذ – جماهير وفقهاء – من أن الأمر الطبيعى للشريعة أن يترك ما بين الفقهاء ومحابرهم، وما بين الجماهير ومشاعرهم وأن تكون العلاقات حرة ومتفتحة، فهذا الوضع يدفع لازدهار الفقه، وبالتالى الشريعة، وتفتح آفاقها وفنونها، كما يسمح للجماهير بحرية الأخذ برأى هذا الفقيه أو ذاك، الانتماء إلى هذا المذهب أو غيره ويربط الجميع ويوحد بينهم – كائنا ما كان التنوع – إطار القرآن بحيث ينطلق الجميع من "وازع القرآن".

كانت تلك هى الفترة الحرة التى تأبت على كل تقييد ورفضت كل تجديد وأرادت أن تسير حرة كما تشاء "كانت أشبه بجواد برى لم يوضع على ظهره سرج ولا فى فمه لجام ويرفض أن يركبه أحد.

هل ترى كان يمكن لمثل هذا المجتمع المتفتح الذى يعتز فيه فقهاؤه وجمهوره بأنفسهم ديناً وعن حكم الدولة المركزية والسلطة التى تفرض أرادتها على الجميع – حتى لو كان قانونا؟ وتستوعب الحرية فيه كل الاختلافات..

بالطبع ما كان يمكن لهذا المجتمع أن يبقى ويستمر كان منطق التطور والمبادئ التى تقوم عليها المجتمعات يأبى ذلك، كان إلزاما أن يفرض ضروراته "وينهى هذه الحقبة باعتبارها إحدى "المحطات" التى يتلبث فيها التاريخ قبل أن ينطلق ويستأنف سيره.

وحتى ولو تجاوب الفقهاء شيئا ما – فإن التوصل إلى التقنين المطلوب كان يقضى إما الأخذ بمذهب دون بقية المذاهب الأخرى، وطبيعى أن هذا الحل لن يظفر بتأييد فقهاء المذاهب المتروكة. وإما أن يقوم التقنين على أساس انتقائى/ تلفيقى وهو أمر يعسر التوصل إليه لأن الاختلاف بين المذاهب اختلاف أصولى. أى يعود إلى قواعد الوصول إلى الحكم، والانتقاء والتلفيق لا يمكن تحقيقه لأن تنافر الأصول تحول

دون الانصهار فى بوتقة واحدة، إلا على أساس تجاوز إطار "أدلة الأحكام" المقــرر فى أصول الفقه" إلى الأهداف **المتوخاة من الشريعة كالمصلحة عند الطــوفى أو المقاصد عند الشــاطبى، وهو ما لم يســمح المجتمع بالوصــول إليه فى هذه المرحلة، بل وحتى الآن.**

ووجد الحكـــــام أنفســـــهم أمـــــام متاهة لا يمكنهم التوصل فيها إلى الطريق المطلوب.. ولم يسـتطيعوا إلا بعد فـترة طويلة جـدا حسم الأمر بالطريقة الـتى فعلتها الدولة العثمانية عندما جعلت المـذهب الحنفى مـذهبا مقـررا متبعا فى الدولة وعنـدما وضعت مجلة الأحكـام العدليـة، أو عنـدما قـررت الدولة الصـفوية فى إيـران المـذهب الجعفرى مذهبا لها وكان هذا بالطبع بعد أن أغلق باب الاجتهـاد بـوقت طويل وطـويت صفحة التألق والإبداع وساد التقليد مما سمح باتخاذ هذه الخطوة.

وتم هذا الحسم بمبادءه من الدولة، وحـدث دون صـراع فى حالة الدولة التركية التى وصل منها التردى درجة حـالت دون وجـود مقاومـة، ولكنه فى حالة إيـران تطلب حرباً على المذاهب السُنية أهدرت فيها الدماء إثراء.

وكما كان منتظراً فإن تدخل السـلطة عنـدما كـان هـذا التـدخل لفـرض تطـبيق الشريعة، وحتى لو تضمنت السلطة عناصر من رجـال الفقه فإنه أدى لفسـاد كل شئ ولأن تفقد الشريعة روحها ومهما اتخذ من ضمانات فإن السلطة تتوصل بهذه الطريقة أو تلك إلى تجميد هذه الضمانات وفى النهاية يعود كل شئ إلى "وازع السلطان".

بل إن نظــرة النـاس إلى الشــريعة ســتختلف وبعد أن كـان العامل الأعظم فى تفعيل الشــريعة هو الإيمــان فــإن هــذا العامل يتحــول إلى "الإذعان" وما أعظم الفـرق بين حلاوة الإيمـان ومـرارة الإذعـان وشـيئا فشيئا تفقد "الشريعة" قداستها ودفئها وما يصطحب بها من انتمـاء إلى الله والرسول والصحابة وأجيال الفقهاء والعلماء الذين عملوا بوحى من الإيمان والإخلاص والقربى إلى الله وتصـبح مجـرد قـانون تصـدره الدولة تشرف سلطاتها على تطبيقه.

فهل فكر دعاة تطبيق الشــريعة فى هــذه الاحتمـــالات والتطـــورات الـــتى ينتهى إليها التطبيق المنشود؟.

إن بعض الـذين وضـعوا هـذه الاحتمـالات نصُـب أعينهم وجـدوا أنفســهم وهم يعارضون تطبيق الشريعة فعندهم أن من الأفضل أن تكون الشريعة فكـرا بين النـاس يـؤثر فيهم ويتفاعل معهم بحكم أفضـليته ومنزلته من أن يكـون قانونا مفروضا عليهم من الدولــة. خاصة أن دور العقوبـات الحدية دور هامشى فى أحكـام الشــريعة "وقد أحاطها الشـرع بمحـترزات جعلت أكثرها غـير قابل للتطـبيق فى العـادة" أما التعـازير فإنها اجتهادية تعود للقاضى، وينتهى هؤلاء إلى ما قاله الدكتور رضوان السيد.

"وخلاصة القول أن شعار تطـبيق الشـريعة يقـود إلى نتـائج تتنـاقض مع أهـداف الذين يطرحونه. فهو يحتم تدوين الفقه فى صورة تقـنين قـانونى، وهو يقلل من شـأن الشــريعة، ووظيفتها الاجتماعية عنـدما يضـعها فى مرتبة القـانون القـامع، وهو يعطى الدولة صـــلاحيات جديـــدة انتزعها منها مجتمعنا التـــاريخى فيكل إليها ســـلطة قامعة إضافية، وهو يتناقض مع التجربة التاريخية للأمة القائمة على فكرة الجماعة إذ يشـرذم المجتمع. وهو يخلق فى النهاية نظاما قيما جديدا ينســجم مع متطلبـات الدولة القومية ذات الطابع القطرى".

وهى مآخذ تُضائل – إن لم تكن تقضى – على المزايا الباهرة المتصورة لتطــبيق الشـريعة، ومن ناحية أخـرى فلا يمكن العـودة إلى مرحلة الاجتهـاد الحر الطليق الـذى يؤدى إلى تعدد الأحكام وتفاوتها فى الموقع الواحد.

وهذا هو المأزق الذى يتطلب اجتهاداً جديداً حـتى تخلص الشـريعة منـه، وهو ما يحاول هذا البحث أن يقدمه.

الفصل الثانى
عقبات ومحاذير

مع إننا لم نتصور تطبيقاً للشريعة إلا بعد تعديلات جذرية فى مضمون وشكل الشريعة نفسها، وفى رؤية العقيدة أيضاً، وفى نشر هذه الرؤية الجديدة وتعميقها حتى تشمل أغلبية المواطنين. إلا أن هناك عقبات ومحاذير خارج إطار هذين – أى العقيدة والشريعة – يتعين علينا أن نحسب حسابها وأن يكون لدينا حلولاً لما تثيره من مشكلات وإجابات لما ستطرحه من تساؤلات.

من هذه العقبات والمحاذير:

- **عدم تهيؤ المجتمع لتقبل الشريعة الآن.**

هناك من يقول بمجرد أن يقرأ هذا العنوان إن تطبيق الشريعة مطلب شعبى وإن الشعب يطالب به من زمن وأنه مهيئ لذلك من الآن، وإن الحكومات هى السبب فى تأخيره وليس أدل على ذلك من تقنين الشريعة فى قوانين سنة 1987 وكان يمكن أن تعرض على مجلس الشعب وقتئذ وكان فيه مائة نائب معارض كلهم يناصرون الشريعة ولكن رئيسه العنيد رفعت المحجوب الذى كان أحد أقطاب الناصرية احتفظ بها فى درج مكتبه وأغلق عليها وقتل والمفتاح معه.

وهذا تبسيط محل، فالذى طالب بذلك كانت الهيئات الإسلامية السلفية التقليدية وكان تصورها كما تضمنته مسودات تقنين الشريعة لا يصلح مطلقاً لهذا العصر، ومع تصورها كما تضمنته مسودة تضامن التى عبرت عن تصوراتها العقيمة ومع أن رفعت المحجوب قد يكون مغرضاً، فإنه فى الحقيقة وفر على المجتمع المصرى معاناة تجربة فاشلة بكل تأكيد.

الحقيقة أن المجتمع المصرى [وهو ما ينطبق بصفة عامة على المجتمعات العربية الأخرى] تعرض لمجموعة من التجارب السياسية والنظرية دون سابق استعداد أو دراسة أو اتفاق فظهرت الأفكار اليسارية واستقطبت فريقاً كبيراً "الانتلجنسيا" المصرية التى درست دراسات غربية وضاقت بوجوه النقص فى الرأسمالية، ولكنها نقلتها كما عرضها ماركس ولينين، ومعظمها تبع الاتحاد السوفيتى وقامت فيما بينهم منازعات وشقاقات مذهبية فرقت شملهم، فضلاً عن أن ما قدموه كان غريباً كل الغرابة على الأذن العربية، والقلب العربى فلم يظفروا إلا بأعداد قليلة من الناس ولكنهم وهم يسيطرون على الإعلام، ويلمون بأسباب العصر، استطاعوا أن يؤثروا على مجموعات من الناس وعلى قدر من الرأى العام. وبالطبع فإن الفكر الإسلامى كان أسبق الجميع، واكتسب الشارع المصرى بفضل عبقرية ونبوغ حسن البنا وموهبته الفريدة فى تنظيم الإخوان المسلمين وكان يرجى منها خير كبير، ولكن الإخوان خسروا مرشدهم عام 1949 ثم توالت الأحداث وقامت حركة 23 يوليو وحدث الصدام بينها وبين الإخوان، فصمت الإخوان حينا وحظر نشاطهم العلنى بينما ظهرت الجماعات الإسلامية الشاردة التى كونت فكرها فى سجون عبد الناصر وكرد لتعذيبه المقيت وككل الهيئات المتحمسة، دون دراسة عميقة فقد ضللتها الشعارات والتصورات وألجأها حظر الحكومات لأن تلوذ بأسلوب العمل السرى وانساقت فى منزلقاته فأضاعت على نفسها ثلاثين عاماً قبل أن تتبين خطأ وضلال دعاوى "الحاكمية الإلهية".

وقبيل ذلك سقط نظام عد الناصر مع هزيمة 67 المروعة وسقطت شعارات القومية العربية والناصرية المزعومة وسمح المجال بقدر من الحرية وللأخذ بالانفتاح الاقتصادى فظهرت الرأسمالية المتطفلة والسماسرة والانتهازيون الذين كونوا ثروات

طائلة بوضع اليد على أراض "المدن الجديدة" أو بالعمولات أو بالغش والـتزييف وتقبل المجتمع المصرى ذلك لأنه سمح لنفسه بفترة "استرخاء" بعد الحكم الجديدى الصـارم فناصـر، وتخبط المجتمع المصـرى ما بين اقتصـاد منفتح دون ضـابط أثمر طبقة ثرية متخمة بـثروات التطفل والفسـاد الاقتصـادى وبين نظـام سياسى يتشـبث بالسـلطة ويتمسك بـتراث عبد الناصر فى الحـزب الواحد والاسـتئثار بالسـلطة وتقييد المعارضة وتزييف الانتخابات.

نتيجة لهذه التراكمات المتوالية التى كانت كلها تجارب فاشلة فقد المجتمع ثقته فى الجميع تقريبـاً، واستسـلم واستسـلمت المجموعـات ذات المسـتوى الاقتصـادى المرتفع للاسترخاء الـبرجوازى وانسـاقت وراء نزعة الاسـتهلاك والاسـتمتاع بما تقدمه "الفضـائيات" من بـرامج تصل بعضـها إلى إباحية الجنس الصـريح وما تقدمه "المـول" والسوبر ماركت من سلع مبهرة بينما كان على الأغلبية أن تكـدح حـتى يمكن أن تكفل لنفسها بقاء وأصبحت تلهث وراء لقمة العيش.

من هنا نعرف أن المجتمع المصرى لم يعد واثقاً، كما كان فى الأول، فى التوجه الإسلامى وإن ظل موجوداً بل وأكثرها شيوعاً، ولكن على غير وضـوح وتذبـذب ما بين الاتجاهات الانفعالية المتحمسة وما بين الاتجاهـات السـلفية المحافظة وأن بقية فئـات المجتمع لا تتحمس لدعوة تطبيق الشريعة، أو حتى لتقبلها، وقد تعارضها، وأصبح يغلب عليها الإحباط.

المجتمع المصـرى اليـوم غـير مهـيئ للتطـبيق السـليم للشـريعة، فمعظم ذوى الاتجاهات الإسلامية هم من السلفيين، وفكرتهم عن الشريعة لا تصلح، وهم يظنون مع هـذا أنهم هم الـذين يمثلـون الإسـلام ويقـاومون كل اتجـاه لتجديد أو إصـلاح، أما بقية شـرائح المجتمع فهى تتـوزع ما بين طبقه "الأثريـاء الجـدد" ومن حـولهم، وقد كونـوا لأنفسهم طوال العشرين عاماً الماضية لأنفسـهم وجـوداً وكيانا وهيمنة على الصـحافة والإعلام، وما بين فلول الناصـرية واليسـارية والقومية ممن يعوضـون فشل نظريـاتهم بالتعصب والجلجلة والادعاءات..

لهـذا سـيكون على الشـريعة أن تسـير طـويلاً فى دعوتها قبل أن تصل إلى مجموعات لها ثقل تؤمن بهـا. وأن تواجه صـعوبات وعراقيل معارضة لأن هـذه المهمة هى فى حقيقتها تجـاوز الأطر السـلفية إلى فهم جديد للعقيـدة والشـريعة، ومنظومة المعرفة الإسلامية، وليست هذه بالمهمة الهينة أو السريعة.

فإذا أريد تطبيق الشريعة فلابد أولاً من تقديم الصورة السليمة لها والتى تختلف جـذريا عما يقدمه الفقه السـلفي بقـدر ما تختلف عما تقدمه الانبعاثـات الجهاديـة، ثم عليها بعد ذلك أن تسـير طـويلاً على طريق الـدعاة لتكسب لفكرتها عن الشـريعة جمهوراً له وزن وثقل ويعتد به كما ونوعاً وكما هو معروف فإن هذا ليس بـالأمر الهين أو الذى يمكن إنجازه فى وقت قصير.

- **الخوف من الدولة الإسلامية والدعوة لدولة علمانية:**

يوجد – ليس فحسب – على المستوى القومى، بل على المستوى الدولى خوف من إقامة دولة دينية فى بلد مثل مصر أو سـوريا أو العـراق. وقد تقبل المجتمع الأوروبى على مضض دولات دينية مثل إسرائيل وإيران والسعودية وكان هنـاك فى كل حالة من هذه الحالات ما يشـفع لها أو يتقبلها قبـول الأمر الواقـع، ويغلب أن لو قـامت فى مصر دولة إسلامية، أن لا تتقبل القوى الخارجية ذلك. وسـتكيد لها بحيث لا يسـتقر أمرها.

والحقيقة أن تطـبيق الشـريعة يمكن أن لا يـؤدى إلى إقامة الدولة الدينيـة، لأن الشـريعة هى مجموعة أحكـام يقتضـيها العـدل ويسـعى الشـعب لتطبيقها بالوسـائل الديمقراطية وفى الدولة الديمقراطية ولكن هذه الحقيقة انسحقت تماماً تحت ضـغط

الفكرة المتأصلة لدى الإسلاميين عن أن الشريعة تساوى الدولة.. بحيث أصبح هذا الباطل هو الأمر المسلم به من الجميع. أى من الإسلاميين وغير الإسلاميين ويتطلب إقتلاع فكرة "دولة الشريعة" من الأذهان جهداً جباراً ومتصلاً يقوم على مبدئين من أولهما أن تطبيق الشريعة فى حد ذاته لا يعنى الدولة الدينية كما أشرنا، والمبدأ الثانى أن الدولة الدينية ليست من الإسلام أصلاً. فالإسلام لم ينزل لإقامة دولة، وإنما لهداية الناس، والدولة لا يمكن أن تقدم شيئاً للدين لأنها لو أرادت تطبيق الشريعة دون إيمان الشعب بها فإن هذا التطبيق لا قيمه له وستفقد الشريعة روحها وطابعها الإيمانى وتصبح مجرد قوانين من قوانين الدولة تطبقها بردع السلطة، أن المهم هو الشعب وليس الدولة، لأن الشعب عندما يؤمن بالشريعة فيتوصل إلى تطبيقها بالطرق الديمقراطية لأنها عندئذ تصبح مطلباً شعبياً يمثل إرادة الأمة. وعندما يطبق تؤتى ثمارها ولكن – كما قلنا – وكما سنكرر لأن لا مناص من هذا التكرير. أن فكرة الدولة الدينية المقدسة قد جثمت على النفوس حتى ذهبت بالقلوب والعقول.

وقد أوضحنا فى كتابنا "الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة" إن الإسلام لم يقم دولة إلا فترة حكم الرسول للمدينة ولم تكن تلك دولة فيها أبرز مقومات الدولة، أعنى الجيش، والبوليس والسجون والقوة القاهرة وفرض الضرائب – وفضلاً عن هذا كله فقد كان على رأسها نبى يصحح الوحى اجتهاداته ويتابعه متابعة يقظة تشف عنها آيات عديدة، كما أن تأسيس دولة المدينة لم يكن جزءً من الإسلام عقيدة وشريعة، ولكن نتيجة لسياق الأحداث وتتابعها بصورة أوجبت قيامها فهى بنت الأحداث وليست بنت العقيدة، أما دولة الخلفاء الراشدين فقد كانت استمراراً لحكم الرسول ولم تستمر سوى أثنى عشر سنة (سنتين خلافة أبى بكر وعشرة خلافة عمر). وعندما طعن عمر طعنت الخلافة الراشدة وانتهت وجاء دور الهرج الذى جعل فريقاً من المسلمين يضربون أعناق فريق آخر حتى حولها معاوية بن أبى سفيان إلى مُلك عضوض سنة 40 هجرية وظلت ملكاً عضوضاً فيه كل سوءات حكم الفرد الوراثى المستبد حتى أزالها مصطفى كمال من الوجود ولم يكن فيها من الخلافة إلا الاسم.

وبالإضافة إلى هذا كله فإن الإسلام يكاد يكون علمانيا لأنه ليس فيه كنيسة، ولا يمكن أن يظهر فيه بابا أو بطريرك له حق التحليل والتحريم. وليس هناك شىء من الطقوس التى ترتبط بوجود كنيسة وليس هناك تعميد أو اعتراف الخ...

والمسجد الإسلامى قطعة أرض مسورة، وأى واحد يمكن أن يكون إماما ما دام يحفظ شيئاً من القرآن، والزواج، وهو أكثر العلاقات حميمية وقداسة هو عقد رضائى يقوم على إيجاب وقبول.

هذه هى الحقائق، ولكن الفهم السلفى التراثى لا يريد أن يقبلها ويعسر عليه أن يفهمها، ومع هذا فليس أمامنا خيار، ولابد أن نكدح حتى يمكن إزالة الغشاوات المتكاثفة وحتى ننقذ الجميع من الخيال الرومانتيكى أو العاطفة الجموح، أو العزوف عن الحقائق الجديدة.

ومع أننا نسلم أن هذا سيتطلب جهداً ووقتاً، فإن النقطة الهامة هى أنه من الناحية الأصولية، فإن فكرة دولة إسلامية مستبعدة، ولا يجوز أن تكون محلاً لخوف لأن الدولة فى الإسلام دولة مدنية ومحور عملها العدل وتحقيق إرادة الشعب، ودورها الحقيقى لا يكون فى مجال الدين ولا حتى فى مجال الفضيلة.

- **وجود اقليات غير مسلمة:**

توضح الاحصائيات أن الدول العربية يقطنها مسلمون إما بنسبه 100% أو 99% فى حالات عددية كما يوجد فى حالات أخرى أقليات غير إسلامية بنسبة 3 و4% وفى مصر يمثل الأقباط نسبة ما بين 5% كما تظهر بعض الأحصائيات الرسمية و10% كما يرى بعض الأقباط، والدولة العربية الوحيدة التى تشذ عن هذا هى لبنان إذ تبلغ نسبة غير المسلمين ما يماثل 40%.

وعنـدما قـدم الرسـول المدينة كـان من أعماله الأولى وضع وثيقة أطلق عليها المفكرون المحدثون "دستور المدينـة" وظهـرت فى المراجع القديمة باسم "صـحيفة الموادعة".

قررت هذه الوثيقة أن الأنصار – وهم السـكان الأصـليون للمدينة – والمهـاجرين وهم من أهل مكة أصـلاً آمنـوا بالإسـلام وهـاجروا إلى المدينة فـراراً من اضـطهاد المشـركين لهم وتقبلهم الأنصـار على الـرحب والسـعة. واليهـود الـذى كـان لهم جالية كبيرة فى المدينة استوطنوها فى قديم وبنوا لأنفسهم "الآطام" أى الحصون واشـتغلوا بالتجارة والصناعة وأقاموا بينهم وبين بعض قبائل الأنصار حلفا، قررت الوثيقة أن هـذه الفئـات الثلاث "**أمة واحـدة**" لليهـود دينهم وللمسـلمين دينهم وأنهم يتكـافلون بالمعروف ولا يحارب بعضهم بعضاً كما يشتركون فى الدفاع عن المدينة معاً..

أقامت هذه الوثيقة لأول مـرة – حق المواطنة على أسـاس الأرض. فكل من يتخذ من الأرض وطنـاً له يصـبح مواطنا له الحقـوق والواجبـات الـتى تمنح لكل الـذين يقيمـون فى هـذا الـوطن على اختلاف أصـولهم وأديانهم وأجناسهم.

لم يلتزم اليهود ببنـود هـذه الاتفاقيـة، أو يقـدروا ما فيها من كـرم، لهيمنة فكـرة أنهم الشـعب المختـار وأن النبـوات محصـورة فيهم، فضـلاً عن نظـرتهم الدونية إلى العرب، أبناء إسماعيل بن الجارية، والـذى يـده على كل النـاس ويد كل النـاس عليـه.. وكـان النقض الأعظم عنـدما تحـالفوا مع المشـركين فى أشد حملاتهم ضـراوة على المسلمين حملة الخندق فحكم عليهم من اختاروه بأنفسهم..

وبعد فترة النبـوة وعنـدما انطلقت الفتـوح وانتصر فيها المسـلمون وجـدوا أنهم يهيمنون على أراض شاسـعة، وعلى مجموعـات غفـيرة من السـكان من ذوى الأديـان المختلفة، فوجدوا أن الحل الذى يتفق مع الإسلام ويحقق أفضل النتائج أن يدعو هؤلاء السـكان على ما هم عليه وأن يفسـحوا لهم فى الحرية الدينية بحيث يحتفظـون بدياناتهم وعاداتهم وتقاليدهم مع المحافظة على كنائسهم ومعابدهم وأديـارهم ورجـال دينهم وأن يقومـوا بحمـايتهم وكفالة الأمن والسـلام والـدفاع عنهم لقـاء ضـريبة هى "الجزية" ويعدون أهل ذمة أى أن حمايتهم والحفاظ عليهم هى ذمة المسلمين وكـانت تلك صـفقة سـعيدة للطـرفين. وتمتعت هـذه الأقليـات فى ظلها بحريـاتهم الدينية ونشـاطاتهم المدنية والاقتصـادية ومع الـزمن تقلد بعض أفـرادهم مناصب فى الدولة الإسلامية أو شغلوا مراكز رفيعة فى مجال العلوم.

كان أخذ الجزية من الأقليات هو الأمر المقرر فى كل الـدول فى هـذه العصـور، وقد دفع السـيد المسـيح نفسه الجزية للرومـان فالمسـلمون لم يبـدعوا هـذا النظـام ولكنهم وجدوه مقرراً. وما جاءوا به هو أنهم خففوه إلى أقصى درجة وجعلوه مقصـوراً على الرجال دون النساء ودون الأطفال كما أستثنى منه الشيوخ وكل رجـال الـدين أو الرهبـان.. وكـان ذلك بمقـاييس العصر تقـدماً ملحوظا جعل الأقليـات تفضل أن تعيش فى ظل الحكم الإسـلامى عن العيش فى ظل حكم آخـر، إذا وجـدت مثل هـذا الحكم لأن النظام المقرر فى أوروبا كان لا يسمح بوجود أقليات أو حـتى أفـراد يـدينون بغـير دين الملـك. حـتى لو كـانوا من الـدين نفسه ولكن من مـذهب يخـالف مـذهب الملك والمذابح والحروب ما بين البروتستانت والجزويت معروفه.

كان أقباط مصر يدينون بغـير المـذهب الـذى تـدين به بيزنطة ولهـذا اضـطهدت بيزنطية أقباط مصر اضطهاداً رهيباً بحيث أنه عندما دخل عمرو بن العـاص مصر كـان البطريرك القبطى مختبئاً فى مكـان ما هاربـاً من الاضـطهاد البـيزنطى ولما تم النصر لعمرو بن العاص، إلى حد ما بمساعدة من أقبـاط، فإنه أعـاد البطريـرك وأعـاد له كل سـلطاته بحيث يمكن القـول أن ميلاد الكنيسة القبطية فى هـذه اللحظة تم على يـدى عمرو بن العاص.

وكـان أقبـاط مصر قد تخصصـوا فى مهن معينة مثل تحصـيل ضـرائب الأراضى والعقارات فكـان الجبـاة من أصـغر جـابى فى قرية حـتى رئيس الجباية الـتى يشـرف عليها فى عموم القطر من الأقبـاط وقد سـلم لهم الحكـام المسـلمون بممارسة هـذه المهمة حـتى أيـام محمد على وأبنائـه، كما شـمل حكـام مصر من الأسـرة العلوية بطريرك الأقبـاط بنـوع خـاص من الرعاية وأحـاطوه بتوقـير واحـترام وتـبرعوا بمئـات الفدادين والمعونات المالية لإقامة مدارس قبطية أو مشروعات خيرية..

من الصحيح أنهم تعرضوا فى بعض الفترات لعربدات بعض الحكـام وتصـرفاتهم الشـاذة، ولكن من الصـحيح أنهم فى ظل حكـام آخـرين وصـلوا إلى مناصب الـوزارة وكانت لهم حظوة حتى وجد المسلمون أنهم قد ظلموا مع العلم أن نزق بعض الحكـام وبطشـهم لم يكن مقصـوراً على الأقليـات ولكن على كل الشـعب، مسـلمين وغـير مسلمين.. وأنه كان طابع العصر فى كل العالم القديم...

من هنا لم يحدث بين الأقباط وبين حكـام مصر تـوترات وسـاد الصـفاء علاقتهم بالمسلمين وعاشوا فى القرية جنباً إلى جنب إخوانهم المسلمين لا يفـرق بينهم إلا أن بعضهم يقصد المسجد يوم الجمعة بينما يقصد البعض الآخر الكنيسة يوم الأحد.

أما حالات التوتر فكانت استثناء لا يتصور انتفاءه مع تطاول الأمد وامتداد الرقعة وبالنسبة لمجموعـات كـبيرة بمئـات الألـوف أو الملايين بحيث لابد أن يوجد الشـارد أو المنحرف فى المجموعتين، ولا يؤبه له لأنه أحد الظواهر الاجتماعية الطبيعية.

قد ورثت مصر من العهد العثمانى "فرمانا" يضع القيود على بناء الكنائس وكـان من مبرراته حسم الحساسيات التى يمكن أن تؤدى إلى احتكاكات إذا تـرك الأمر على علاته، قد وجد عدد كبير من الأقباط أن هذا يتضمن نوعاً من الحجر على حرية التعبـير واستجابت لهم الدولة بقدر ما يسـمح "الهـاجس الأمـنى" الـذى يسـيطر عليها ويتحكم فيها فى كل شئ ونحن نرى أن بناء الكنائس أو المساجد أمر يجب أن يـترك لأصـحابه حتى لو بنـوا مائة كنيسة ففى هـذا المجـال قد لا يكـون مفر من اتبـاع التجربة والخطأ بمعنى ترك الحرية حتى تثبت التجربة خطأ ممارسة ما وعندئذ يكون الإقلاع عنها أمـراً طبيعيـاً. ومع أن هـذا حل باهظ التكلفة فإنه يسد بـاب الادعـاءات الـتى يكـون مبعثها الغرض أو سوء الفهم، ولا يمكن إصلاحها بالمنطق.

المهم فيما نحن بصدده أن مخاوف الأقباط ليس لها أسـاس أولاً: لأننا اسـتبعدنا الدولة الإسـلامية، وثانيـاً: لأن تطـبيق الشـريعة بالصـورة الـتى سنعرضـها فى الفصل الأخـير لن يكـون إلا مشـروعاً لإحلال مبـدأ العـدل وجعله محـوراً فى عـالم العلاقـات والقيم والتى تحكم المجتمـع. وأن يتم هـذا بالشـكل الـديمقراطى أى عنـدما تريد ذلك الأغلبية وتسـلك إلى تطبيقه عـبر الطـرق المشـروعة – أى الانتخابـات ولعلى لو كنت قبطيـاً يسـاورنى بعض الخـوف من ذلك ولأثـرت التمسك بإعمـال الآيـات القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة الـتى تحـرم تحريمـاً قاطعـاً المسـاس بحقـوق الأقليـات غـير المسـلمة بحيث لا يمكن حـتى للأغلبية فى المجلس التشـريعى أن تمسـها والأمر فى النهاية إليهم.

الفصل الثالث
التأثيرات المتبادلة ما بين الشريعة والعقيدة

ليست الشريعة على أهميتها هى كل الإسلام، بل هى ليست الجـزء الأعظم من الإسـلام. الإسـلام يقـوم على عقيـدة وشـريعة، والعقيـدة – كما ذهب إلى ذلك الشيخ شلتوت وكما تقتضى به طبائع الأشياء – هى الأصل أما الشـريعة فهى الفـرع. العقيـدة تقوم على الإيمان بالله ورسله وكتبه واليـوم الآخـر. وهـذه هى ما يمـيز الأديـان ويمثل خصيصـتها وجوهرهـا. ويمكن أن توجد أديـان لا يوجد فيها إلا العقيـدة. بل أن الإسـلام نفسه ظل طــوال ثلاثة عشر عاما – وهى الفــترة المكية – يقــوم على عقيــدة دون شريعة فإن الشريعة لم تبدأ فى الظهور إلا مع الهجرة وبعـدها، وهو دليل آخر على أن الشريعة فرع – ومقتضى – من مقتضيات العقيدة.

وقد وصلت العقيدة الإسلامية فى صلبها – الإيمان بالله وفى تصويرها لما يكـون عليه الله تعالى الغاية من الوضوح والعمق والبسـاطة بحيث تغلغلت فى القلـوب، كما أن التركيز على اليوم الآخر هو فى الإسلام أكثر منه فى أى دين آخر وهذا أيضاً أعطى العقيدة عمقا ومدى.

أما الشـريعة فهى ما يتعلق بالـدينويات والعلاقـات ما بين الأفـراد والمجتمـع، ما بين الغنى والفقير، القوى والضعيف الحاكم والمحكوم الرجل والمرأة الخ... وما يجعل القيمة الحاكمة للمجتمع هى العدل.

ومع أن العقيدة لها طبيعة، وآلية، وهدف غير طبيعة الشريعة. فـإن العلاقـات ما بينهما وثيقة لأنهما معا يكونان جسماً واحداً. وفى الموضوع الـذى نحن بصـدده نجد أن العقيدة تؤثر على الشريعة، كما نجد الشريعة أيضاً تـؤثر على العقيـدة ويكـون القـرار الأخير نتيجة لهذه التأثيرات المتبادلة.

ولكن أثر الشريعة على العقيدة أقل بكثير من تأثير العقيدة على الشريعة بحيث يعـدل فى الشـريعة تعـديلاً كبـيراً كما أنه من ناحية أخـرى هو الـذى يعطى الشـريعة وقوانينها الطابع الدينى وما يصطحب به من إيمان.

* * *

أثر العقيدة على الشريعة :

من أثار العقيـدة على الشـريعة أنها تجعل للإنسـان كرامة وقداسة وتحمى كيانه المادى والأدبى من المساس به وهذا يعود إلى أن الإسلام نفسه إنما أنزل للنـاس وأن الإنســان هو الهــدف والغاية أما الأديــان فهى الوســيلة لهداية الإنســان ومقاومة الشرور[1]. وهذا يعنى أن الشريعة – أى القانون – لا يجـوز أن يمس أو يعـدم شخصـية الإنســان إلا فى الحــدود الــتى تنص عليها العقيــدة.. والــتى تحمى ذلك ولا تســمح بالمساس به إلا عند اقترافه جريمـة، وعندئذ يلحظ العـدل عند تحديد الجريمـة. إن لم يكن للإنسان الفرد فللإنسان المجتمع.

ويتجلى آثر العقيـدة على العقوبة فى أنها تجعلها مكفـرة، ومطهـرة من قـذارة الجريمــة، وهــذا هو ما فهمه الجنــاة فى عصر النبــوة خاصة فى جريمة الزنا ذات الحساسية الخاصة فهم جميعاً يأتون الرسول صائحين "طهرنى" ويصرون على ذلك.

---

1 (1) لشـرح هـذه الفكـرة أنظر تجديد الإسـلام – جمـال البنـا. الصـفحات 189ـ-199 (دار الفكر الإسلامى).

ويلحظ أثر العقيـدة فى تكـييف الجريمة وعقابها فى جعل الإقـرار هو وسـيلة لإثبات الأولى لأن الإقرار (بعيداً عن أى إكراه أو ضغط أو تـأثير) يقـترن برغبة الجـانى فى التطهير بالعقاب من جريمته وهناك أحـاديث عديـدة أن الرسـول اشـترط الإقـرار مرتين، لا مـرة واحـدة، قبل توقيع العقوبة كما يمكن للجـانى.. النكـول عن إقـراره فلا يؤخذ بـه، ويمكن أن يتم هـذا قبل صـدور الحكم، وقبـل التنفيذ الفعلى، أو حـتى خلاله لأن الرسول عليه الصلاة والسلام قال لأصـحابه عنـدما نقلـوا إليه فـرار مـاعز عنـدما استحد به الرجم ففر فلاحقوه "هلا تركتموه فيتوب ويتوب الله عليه".

ومحاولة الرسول إثناء ماعز والغامدية عن الإقرار – وهو ما سـنلحظه أيضـاً فى حالة السـرقة،، يثـير قضـية فى منتهى الأهميـة، تلك هى أن من الممكن تلافى الـرجم والقطع دون أن يكـون فى ذلك مخالفة للسُـنة، وأن الأمر ليس كما يحـاول البعض إظهاره – أنه "حق الله" الـذى لا يملك الإمـام التصـرف فيـه. إن إلحـاح الرسـول عليه الصلاة والسلام فى محاولة درء توقيع العقوبة المقدرة – رجما كـانت أو قطعا – يوضح تمامـاً أن من سـلطة القاضى أن يـدرأ الحد بما يمكن أن يثـار من شـبهات أو ما يلقيه فى روع المتهم من الإنكار أو تلقينه الإنكار صراحة.

ومن أثـار العقيـدة على القاضى والجـانى أن يحـاول القاضى ثـنى الجـانى عن الاعتراف. ويفسح له المجال لكى يلوذ بالمعاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية التى سن لها الحد العقوبـة. والحـالات الـتى حـاول الرسـول عليه الصـلاة والسـلام ثـنى المعترف عن اعترافه قد أصبحت من بدائه التقاليد القضـائية. وقد اتبعها الرسـول فى كل الحـالات الـتى عرضت عليه فى بعض حـالات السـرقة وفى حـالات الزنـا. خاصة حالتى ماعز والغامدية.

وفى مقابل هذه المحاولات لثنى الجانى نرى الجانى يتمسك باعترافه، ويسـتبعد أى شبهة ويصر على أن يتطهر بالحد.

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول مع هـؤلاء الجنـاة، ولعل الرسـول أيضـاً قد لمس أن هؤلاء الجنـاة "الأبطـال" جعلـوا تطـبيق الحد أمـراً واقعـاً يحقق كل ما يمكن لهذا التطبيق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان الحد نصاً أجوف "ميتـا" فحرصـهم على تطبيق الحد لم يكن "توبة" فحسـب، ولكن مسـاهمة فى "تفعيـل" الحد ومنحه الحيـاة بموتهم، وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول عن الغامدية أنها "جادت بنفسها لله تعالى".

وفى غير الزنا وجد الرجل الذى قطعت يـده فى السـرقة، فأخذ يـده المقطوعة بيده السليمة وقال الحمد لله الذى خلصنى منك أردت أن تدخلينى النار.

ويلحظ أن الرسول لم يسأل فى حالات الزنا التى عرضـناها عن الشـريك الآخر فى العملية الذى يفترض أنه يستحق العقوبة نفسـها، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من الزهد فى توقيع العقوبة، ولأن من المبادئ الـتى أرسـاها الرسـول العظيم أن الحـاكم ملـزم بتطبيق عقوبات الحدود عندما تعرض عليه بالفعل فإذا لم تعرض عليه فليس من دوره أن يبحث عن الجناة أو يتعقبهم وهذا هو معـنى كلمته الخالـدة "تعـافوا الحـدود" وقوله لمن ساق إليه متهما بالزنا.. "لو سترته بثوبك كـان خـيراً لـك". وهـذا التوجيه يفتح بابا واسعاً للتصرف فى موضوعات الحـدود ما بين الأطـراف المشـتركة دون الالتجـاء إلى المحاكم – مما أوحى لنا بأن نطالب – فى أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام محاكم الصلح التى تتكون تكونا اختيارياً تطوعيا فى الأحياء لتسـوية المشـكلات وديـاً، وتفـادى الوصول بها للمحاكم الرسمية.

ويصل أثر العقيدة إلى غايته عندما لا يقف الأمر عند ثـنى المتهم عن الاعـتراف، وقبول إنكاره حتى لو جاء هذا الإنكـار بعد إصـدار الحكم وقبل توقيع العقوبة بالفعل أو حتى خلالها، ولكن يصل إلى حد تلقين المتهم الإنكار.

جاء فى كتـاب فقه السُـنة للشـيخ سـيد سـابق تحت عنـوان "تلقين السـارق ما يسقط الحد".

"ويندب للقاضى أن يلقن السارق ما يسقط الحد.. روى أبو المخزومى أن النبى أتى بلص اعـترف ولم يوجد معه متـاع فقـال رسـول الله ما أخالك سـرقت قـال بلى مرتين أو ثلاثا رواه أحمد وأبـو داود والنسائى ورجال ثقات.

وقال عطاء كان من قضى (أى من تولى القضـاء) يـؤتى إليهم بالسـارق فيقـول أســـرقت قل لا وســـما أبا بكر وعمر رضى الله عنهما (أى ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء).

وعن أبى الدرداء أنه أتى بجارية سرقت فقـال لها أسـرقت؟ قـولى لا فقـالت لا فخلى سبيلها.

وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله "أسرقت قل لا فقال لا فتركـه" (ص474 – 475)ج3 طبعة دار الفتح.

وروى عن عبد الــرحمن بن القاسم عن أبيه قــال شــهدت عليا أتـاه رجل إتهم بالسرقة فرده، وفى لفظ فانتهره وفى لفظ فسكت عنه. وقال غير هؤلاء فطـرده، ثم عاد بعد ذلك فأقر. فقال على شهدت على نفسك مرتين وأمر به فقطـع. قـال أحمد لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره. وهذا قول عامة الفقهاء رُوى ذلك عن الخلفـاء الراشدين (انظر ص288، 289 ج10 المغنى لأبن قدامة).

وهذه معالجة لا نجد لها مثيلاً فى أى تشـريع آخر يلحظ مصـلحة المتهم أو يبـنى نظريته على أسـاس أن المجـرم ضـحية المجتمـع، وقد رويت عن الرسـول وأبى بكر وعمر وكفى هؤلاء ثبوتا، ومع هذا فيبدو أنها لم تُتابع فى كل الحــالات، وأن وقوعها من الرســول وأبى بكر وعمر إنما كـان لأن هـؤلاء وحـدهم كـانوا من الشـجاعة، والعمق الإنسانى بحيث قـاموا بـذلك، أما من جـاء بعـدهم فلم تتـوفر لهم هـذه الدرجة من أثر العقيدة ثم لما تدهورت أمور المسلمين جاء الدور على الشريعة أيضاً.

ولا نـرى إشـارة إلى تلقين القاضى المتهم الإنكـار فى كتب الفقه الحديثة بوجه خاص، وإنما نرى هـذه الإشـارة فى كتب الحـديث. كما أن كل "مشـروعات القـوانين" التى وضـعت ى العصر الحـديث تخلو من الإشـارة إليها لأن ضـحالة، أو قل إنعـدام أثر العقيدة جعل الحصول على الإقرار نفسه صـعباً، أو نـادراً، فكيف إذا طلب إلى الجـانى الإقرار مرتين ثم سمح له بالنكول أو لُقن الإنكار.

بل إننا لا نرى إشارة إليها فى معظم كتابات "الإسلاميين" عن الشريعة، بما فى ذلك العمل الضـخم للقاضى الشـهيد عبد القـادر عـودة "التشـريع الجنـائى الإسـلامى مقارنا بالقانون الوضعى".

وهـــذا ما يعطينا مؤشـــراً عن اســـتحالة تحقيق أوضاع كانت موجودة أيام الرسـول وأن تجربة الرســـول فى حكمه للمدينة المنـــورة أصبحت "يوتوبيا" بالنسـبة للأجيـال المعاصـرة، حـتى وإن كـانت حقيقة عملية للـذين عاصـروا الرسول ولعل هذا هو سر أفضلية هــذه الحقبة على بقية العصور.

ومن أبــرز آثـار العقيـدة على الجريمة والعقـاب اعتبـار التوبة مزيلة للجريمـة، مطهرة منها، ويمكن أيضاً أن توقف العقوبة.

وآيــات القــرآن الكــريم عن التوبة والــترغيب فيها أكــثر من أن تحصى ووصل استحثاث القرآن الناس عليها درجة يمكن فيها أن تبدل سيئاتهم حسـنات كما جـاء فى الآية 70 من سورة الفرقـان ﴿إِلا مَنْ تَـابَ وَآمَنَ وَعَمِـلَ عَمَلًا صَـالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَـدِّلُ اللَّهُ سَـيِّئَاتِهِمْ حَسَـنَاتٍ وَكَـانَ اللَّهُ غَفُـورًا رَحِيمًا﴾. ولعل هـذا الإحلال نتيجة للعمل الصـالح

بجانب التوبة لأن الحسنات تذهبن السيئات.. وهو ما يعد على كل حال ثمره للتوبة النصوح.

وقد اختلف الفقهاء فى مدى أثر التوبة، ويمكننا القول أنه بالنسبة للعلاقة ما بين الجانى والله تعالى فإن التوبة النصوح تجب كل سيئة وذنب وتطهره وتكفل له رحمه الله ومغفرته أما بالنسبة للناس، فإن من تمام التوبة أن يصلح ما أفسده وبالنسبة للعقوبة فإن التوبة مسقطة للعقوبة عندما تحدث قبل القدرة على الجانى بنص القرآن الكريم، ويمكن أيضاً أن يحدث هذا فى حالات بعد القدرة..

وأخيراً جداً. فمن آثار العقيدة على تقرير العقوبة أنها تحل "بدائل" إذا جاز التعبير، "عبادية" محل العقوبات المادية التى لا يستطيع الجانى الوفاء بها، وأغلبها الصيام أو عتق رقبة أو إطعام عدد من المساكين.

ونص القرآن على الصيام فى حالات عديدة من المخالفات كالتى جاءت فى الآية 196 من سورة البقرة ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾. وكما جاء فى حالة القتل الخطأ الآية 92 من سورة النساء ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إلا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إلا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنْ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

وسن القرآن صيام ثلاثة أيام عند اللغو فى الإيمان كفارة لها ﴿لا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. {89 المائدة}..

وكذلك أوجب القرآن صيام شهرين تكفيراً لمن ظاهر من إمرأته ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(3) فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. {4 المجادلة}..

وهذه البدائل من العقوبات المألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادى خالص أفترض فيه أن يكون له أثره فى إصلاح حال الجانى وإبعاده عن الشر. ولحظ فيها حالة الجانى وأن يكون فيها بديل عند عدم الاستطاعة.

ومرة أخرى نلحظ استحالة تطبيق هذه البدائل أو تقنينها فى مواد فى المجتمع الحديث. لأن صفحة "تحرير رقبة" قد طويت، ولأن التثبت من الصيام أو طعام مساكين مما يخرج عن نطاق القانون.

وهذه الآثار للعقيدة على الشريعة فى إجمالها تعود إلى فهم القاضى أن الإنسان هو الغاية من الدين ولهذا، فهو يحاول أن يبقى عليه وينجيه من العقاب خاصة وأن هناك من البدائل ما تمحى جريمته كالتوبة أو عمل الحسنات الخ...

أثر الشريعة على العقيدة :

الشريعة فى جوهرها قانون يستهدف حماية المجتمع والمبادئ والأوضاع التى قام عليها ولا يجوز لها التفريط أو التهاون فى هذه الرسالة خاصة وأن العقيدة كما قدمنا ستلحظ الجوانب الأخرى وسترتفق عليها بما لا تستطيع الشريعة دفعه، فإذا فرطت ثم جاء تأثير العقيدة تأكل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها.

وفى حقيقة الحـال فـإن وجـود الشـريعة جنبـاً إلى جنب العقيـدة هو ما يفترضه تكامل العملية الإصلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفـرد عن طريق العقيـدة وإن كـان هو الذى تفضله الأديان إلا إن إصلاح المجتمع هو الذى يبقى على إصلاح الفـرد ويحـول دون أن تنال منه قوى الشر والبغى وضراوة الشهوات وقد لاحظ كبير إساقفة يورك – وليم تمبل فى محاضرة له عن "آداب الإجراء العقابى"

إذا قلنا إنه لا يمكن أن نصلح الناس عن طريق إصدار قانون من البرلمان، فــإن هذا يعد نصف حقيقة تحمل أخطـار أنصـاف الحقـائق، فنحن لا يمكن أن نصـلح النـاس بقانون من البرلمان، ولكن قانون البرلمان يـوفر الظـروف لنمو القيم، ويبعد العقبـات التى تسد الطريق أمامها"([2]) ولاحظت إحدى الكاتبات البريطانيات فى مقال لها ترجم فى جريدة الحياة اليومية 28/10/1997 أن الإجراء الذى أتخذه الرئيس أيزنهاور بإيفاد قوة من الجيش الاتحادى لإرغام سـلطات مدينة ليتل روك عن تسـجيل الطلبة السـود فى المدرسة الثانوية اختصر العـداوة لعـدة سـنوات على الأقـل، ولو لم يقم ايزنهـاور بهذا الإجراء لظل أهل ليتل روك على عداوتهم القديمـة، ولكن فرضه القـانون والقـوة جعل الناس مع مرور الزمن يتقبلون السود".

من أجل هذا لا يجوز مطلقاً التقليل من أثر الإصلاح عن طريق القانون – أو كما نقول – بالشـريعة لأنه جـزء لا يتجـزأ من عملية الإصـلاح وبدونه تتعـرض عملية إصـلاح الفرد لكل عوادى التآكل.

ومن الواضح أن فعالية القانون إنما تكون لإتباع الناس له واحـترامهم إيـاه، وأن بقاء المجتمع لا يتم إلا حيث يعمل كل فرد فى المجتمع كعضو فى الجسم "يشد بعضه بعضا" فإذا أنتهك القانون وإذا تمرد عضو على الجسم فلا قيـام، ولا قـوام.. لقـانون أو مجتمع.

لهـذا إتسم دور الشـريعة بالصـرامة والموضـوعية واسـتهداف مصـلحة المجتمع وسيادة القانون وأخـذت الجريمة على الحق المقـرر بالقـانون لفـرد ما طـابع الجريمة على القـانون نفسه فأخـذت العقوبـات الإسـلامية قسـمة الزجر والـردع والوقائية لأن المجتمع لا يحتفظ بانتظامه إلا بـــوازع الســـلطان الـــذى يمثل فى العقوبـــات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمرد على المجتمع ومن هنا كـانت عقوبة السـرقة هى القطع سـواء كـان المسـروق مليونا أو ربع دينـار، لأن تكـييف العقوبة هو انتهـاك المبدأ وخرق النظام وهذا يقع عندما تحدث السرقة بالفعل فضـلاً عن أن التهـاون فى الجريمة الصغيرة يؤدى إلى ارتكاب الجريمة الكبيرة وهذا المبـدأ وأن كـان سـليما من وجهة نظر الشريعة، فإن العقيدة كما رأينا، وكما سنرى فى اجتهادات فى حد السـرقة تلطف من حدته وتقــدم ضــمانات بحيث لا تســتخدم فكــرة انتهــاك الحق أو المجتمع المبررة للعقوبة الرادعة إلا حينما يكون ذلك واقعيا ومؤكداً.

والمجتمع الإسلامى كُلُ واحد يـتردد فى كل ناحية من نواحية نبض الـروح الكلية له وهى "العدل" وتتطابق أوامره ونواهيه ولا يتعارض بعضها مع بعض. فالشريعة الـتى أوجبت القطع لسرقة ربع دينار هى نفسها التى أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاجين جميعاً كفايتهم كحق معلوم، وقد عبر عمر بن الخطاب عن ذلك عندما سأل عـاملاً من عماله "ماذا تفعل إذا أتيت بسارق قال أقطع يـده قـال إذن فـإن جـاءنى منهم جـائع فسـوف يقطع عمر يدك. إن الله يوصى بستر عوراتهم، وأن نوفر لهم نفقاتهم فـإذا أعطينـاهم هذه النفقة أقمنا عليهم حدود الله".

ومن الواضح أن الشريعة فى وضـعها للعقوبـات المقـدرة على الجـرائم لاحظت مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد. على أنها فى القسم الأعظم من الجرائم – جرائم التعزير – تــركت للقاضى حرية تحديد العقــاب ومعــنى هــذا أن يلحظ القاضى طبيعة الجريمة وهل تقتضى عقابا يلحظ فيه الجـــانى أو عقابا يلحظ فيه المجتمع وعنـــدما

[2] (2) تنظر نحو فقه جديد جمال البنا الجزء الثالث ص107 (دار الفكر الإسلامى)..

أعطت الشـــــريعة القاضى حرية تحديد التعزير فإنها فتحت البـــــاب على مصـــــراعيه لملاحظة حالة الجـــانى، لأنها لو أرادت ملاحظة حـــال المجتمع لحـــددت العقوبة – كما فعلت فى الحدود.

ومن هنا يمكن القول إنه فى الوقت الذى لاحظ الإسلام مصلحة المجتمع عنـدما حدد عقوبات مقدرة لجرائم زاجرة قاسية، فإن تدخل العقيـدة من ناحيـة، وفتح البـاب للقاضى فى كل جرائم التعزيـر، وهى أغلبية – يوضح أن الإسـلام أراد الجمـع، بحيث لا تنفرد وجهة نظر واحدة فى تقرير العقوبة. وأنه لاحظ حالة الجانى عندما ترك للقاضى حرية تحديد العقوبات فى الجرائم الأخرى (غير المقدرة) وهى أغلبية الجرائم.

فـإذا أضـفنا إلى هـذا أن العقوبة سـواء كـانت حدية أو تعزيرية فإنها توقع على شخص الجانى، ولا تشرك أحداً آخر تطبيقاً للمبدأ القرآنى الأصولى "لا تـزر وازرة وزر أخرى" لوجدنا أن الإسلام لاحظ مبدأ تفريد العقوبة أكثر مما يتصور معظم الذين كتبـوا عن هذا الموضوع وقبل أن تعرفه الدولة الحديثة.

الفصل الرابع
اجتهادات فى حد السرقة

إذا تقصينا الحدود – أى العقوبات المقدرة والمنصوص عليها فى القـرآن، والـتى يفهم الكثيرون أنها أهم ما فى الشريعة لوجدنا أن الحد الحقيقى والفعال فى الشريعة هو حد السـرقة – أى قطع اليد – وأن ما عـداه لا يتـوفر له ما تـوفر لهـذا الحد من خصـائص. فالسـرقة هى أم الجـرائم وأكثرها إغـراء وخطـراً وحسـمها يحقق للمجتمع السـلام والطمأنينة كما أن تفشـيها يمثل تهديـداً خطـيراً للمجتمع ويثقل عليه بأعبـاء باهظة لمقاومتها خاصة بعد أن أصـبحت الجريمة "جريمة منظمـة" لها هياكل ونظم إداريـة، كما اتسع نطـاق السـرقة بحيث شـمل جـرائم لم تكن معروفة من قبل كالاحتيال.. والتزييف الخ...

وفيما يبدو فلم يكن منـاص – إذا أريد حماية المجتمع وسـيادة القـانون – من أن تصل عقوبة السـرقة إلى حد القطـع. فـالقطع فى حد ذاته عمل بشع يثـير الغثيـان ولا يمكن أن يسعد به إنسان وقد تغير وجه الرسـول عنـدما شـاهد هـذه العملية "كأنما ذر عليه الرماد" وفى حالة أخرى بكى، وفى الحالتين أبرز أن على الإمام أن يقيم الحد ما دام قد رفع إليه وثبت على الجانى، وفى الوقت نفسه فمن الخـير دائمـاً عفو المجـنى عليه والتصالح بطريقة ما قبل رفع الأمر إلى الإمام(3).

يبدو أن ليس هناك من عقوبة أخـرى تحقق معـنى الزجر والـردع سـواء بمجـرد الإعلان عنها بحيث يرتدع من تسـول له نفسه بالسـرقة أو لمن سـرق بالفعل وطبقت عليه هذه العقوبة الرهيبة بحيث تنحسم شأفة الذين يحترفون السرقة ولا يخرجون من سجن إلا للعودة إليه مرة أخرى وهلم جرا..

وأى عقوبة أخرى بديلة يمكن أن تحقق الزجر؟ السجن عقوبة عقيمة وهى تضع نفسها فى مأزق. فإذا ساءت بيئة السـجن لايلام السـجين، وإشـعاره العـذاب من نـوم على "البرش" أو تقديم طعام تعافه النفـوس أو قطعه عن المجتمع الخ... فـإن هـذا – مع استمراره فترة طويلة – تكون له آثار سيئة على السجين بعيدة كل البعد عن معنى الإصلاح والتهذيب فكأننا فى خلال دعوانا إصلاحه من داء أفسدناه بأدواء أخرى عديـدة فضلاً عن أن خلطة المسجونين بعضهم ببعض يجعل السجن مدرسة للجريمة، وتصـبح أداه الإصلاح هى أداه إفساد، وإذا كانت البيئة حسنة، أو حتى محتملة فإن السجن يفقد أثره كعقوبة ويصبح "نزلاً" يأكل فيه السجين ويشرب على حساب الحكومة!.

هنـــاك الغرامة الماليـــة.. ومن الواضح أن الأغلبية العظمى من الســـارقين لا يملكون ما يمكن أن يدفعوا غرامة باهظة.. (لكى تكون زاجرة) فإذا كانت غرامة تافهة فلن يكون لتوقيعها أثر.

وهنـاك الجلـد، والجلد فيه المواصـفات الـتى تتـوخى فى العقوبة كـان يقع على شخص الجانى دون الآخرين (من أفراد أسرته مثلاً كما يحدث فى السجن عندما يحرم الأبناء والزوجة من عائلهم) كما أن فيه قدراً من الزجر، ولكن الشريعة أرادت للسرقة شيئاً أكثر من الجلد، لأن السرقة هى أكثر الجـرائم شـيوعاً ومن ثم لها تكـون عقوبتها أكـبر العقوبـات زجـراً، ومن هنا جـاء القطع واحتفظت الشـريعة بالجلد عقوبة لجريمة القذف والزنا.

إن الرسول الذى كـان أشد النـاس تـأثراً لمنظر القطـع، وأشد النـاس حثا على العفو والمغفرة وتعافى الحدود هو نفسه الـذى قـال لو أن فاطمة بنت محمد سـرقت

---

3 (3) للتحقيق والاستزادة انظر الجزء الثالث من كتاب "نحو فقه جديد" فصل الحدود المفترى عليها ص89 - 141.

لقطعت يدها، وما كان يمكن أن يقول هذا على إبنته الحبيبة لو لم تكن هناك ضرورات مؤلمة تفـرض نفسـها على المجتمع من انحـراف أو شـذوذ أو فسـاد الخ... وتجاهلها يفاقمها، كما أن الضعف أمامهـا، أو الاقتصـار على علاج "الجـانى" واعتبـاره ضحية لا يكفى، لأنه حـتى لو كـان ضحية، فإنه لم يكن الضحية المستسـلمة فقد كـان ضحية وجانيا وإغفال هذه الصفة الأخيرة يجنى على المجتمع ويجعله ضحية، ويظلمه حقه فى أن يعيش فى سلام.

من أجل هـــذا أخـــذت الشـــريعة بـــالقطع لأنه رغم كل بشـــاعته يحقق أهم المواصـفات الـتى تلتمس فى عقوبة وهى الزجر والـردع فمجـرد الإعلان عن تطبيقه سـتتوقف الأغلبية العظمى من جـرائم السـرقة أما البقية الباقية فسيقضى عليها عند تطبيق الحد بالفعل.

وبشـاعة القطع يجب أن لا تنسـينا بشـاعة السـجن ووضع النـاس فى أقفـاص حديدية كالوحوش المفترسة وتكبيلهم بالقيود والأصفاد، وقد تكـون عقوبة السـجن فى التحليل الأخير أكثر بشاعة – لأنها تقييد – أو سلب للحرية، وكفى بذلك موبقة – ثم هى تعطل إحدى الغرائز القوية والملحة فى الإنسان – الغريزة الجنسـية فتـدفع للانحـراف وهى مدرسة للإجرام يتعلم فيها المبتدئ على أيدى العتاة، ثم هى تترك الأبناء والزوجة دون عائل وتعرضهم للتشرد والضياع فضلاً عما تحمله الدولة من أعباء ثقيلة.

وعنـدما جـوبهت الدولة الاشـتراكية بمشـكلة السـرقة واكتشـفت عقم عقوبة السجن جعلت الإعدام عقوبة السرقة، وقد طبقت عقوبة القطع حينا ما فى بريطانيـا، وعندما أراد الأمريكيون الأول إستئصال جريمة سرقة الجياد – وكـان الجـواد الأمـريكى هو رأسماله الثمين – فإنهم كانوا يعمدون إلى شنق كل من يثبت عليه سـرقة جـواد – على أعلا شـجرة، حـتى يمكن أن يـرى ذلك جمهـور النـاس، والخيـار الحقيقى أمامنا للقضاء على جريمة السرقة هو القطع أو القتل.

من أجل هـذا فنحن نؤيد عقوبة القطع ونلمس تمامـاً حكمة الشـريعة فى سـنها والأخذ بها ونرى أن من الخير أن تقطع بالفعل فى بلد كمصر تضم سبعين مليونا بضعة أيدى كل عام، على أن يلحظ فى ذلك ما اشترطته الشريعة وما نراه نحن من اقتصـار ذلك على عتاة السراق الذين تتضافر فيهم كل ما يـدعو إلى الحـزم والقسـوة، وبـذلك تتـوفر العدالة إذ لا نكـون قد ظلمنا المتهم ويتـوفر الزجر والـردع المطلـوبين للامة والمجتمع.

بل إننا قد نسقط تحفظات الفقهاء التى كادت تشل الحد وسـيأتى الحـديث عنها ونضيف إلى حالات السرقة والغش فى المـواد الغذائية ومـواد البنـاء والمخـدرات لأنها جرائم تؤدى إلى موت المئات. وليس لمن يتسبب فى الموت أن يشكو من قطع يده.

ولكن إذا لم يتحقق المجتمع الإسـلامى الـذى تتعـانق فيه العقيـدة والشـريعة (بتعبير الشيخ شلتوت فى كتابه العقيدة والشريعة) فإن تطـبيق القطع سـيكون مجـرد عقوبة رادعة لها أثرها فى حماية المجتمع دون أن يكون هـذا المجتمع – ضـرورة – هو المجتمع الصالح الجدير بالحماية، وقد طبقت عقوبة القطع فى إنجلـتراً فـترة مـا، كما كانت القوانين فى بريطانيا وبقية الدول الأوروبية، صارمة وكان الحكم بـالموت عقوبة على ما يجاوز المائة من الجرائم وقد خفضت حركة الإصلاح القـانونى والقضـائى هـذا العدد حتى أودت به كلية أو كادت ولكن وجد من علماء الاجتماع من يعيد جـزءاً كبـيراً من احترام القانون لـدى الأوروبـيين إلى فـترة هـذه العقوبـات الصـارمة الـتى غرست عميقاً الخوف من مخالفة القوانين، وبالتالى إحترام القانون حتى أصبح طبيعة فيهم.

وهذا ما يـبرز نقطة يسـوقها بعض المفكـرين تلك هى أن الفضـيلة الـتى تتحقق عن طريق الخوف والرهبة تفقد جوهرها وهذا كلام يصح بالنسـبة لضـمير الفـرد الـذى يقوم على التقوى والإيمان وتكون العقيدة أساسـه، أما الضـمير الاجتمـاعى فـإن تعقد

المجتمع يتطلب عنصـراً من عناصر الثـواب والعقـاب وإذا عجز المجتمع عن أن يكفل الثواب، فلا اقل من أن يتمسك بالعقاب. والإنسان ليس ملاكا، ولا هو معصوم من غلبة الجهل أو الإنانية أو الشر وما أكثر العوامل الـتى تشـوه الطبيعة البشـرية من وراثة أو بيئة بحيث تجعل صاحبها منحرفاً فضلاً عما يجب أن يحاط به سـياج المجتمع من قـوة تمنع المتطفلين من اختراقه.

إن العقوبة الزاجرة هى مما لا يمكن اسـتبعادها كلية لأنها تحـول دون استشـراء الجريمة، وبهذا تكون على قسـوتها أرحم، وعنـدما يتعلق الأمر بـالمجتمع، فلا يجـوز أن نغفل مقتضيات سلامة هذا المجتمع.

ولابد أن نسمو فوق النفاق الاجتماعى ونعترف بأن مجال الجريمة قـذر بطبيعته وأن هناك نفوساً فاسدة، فسـدت حـتى لم يعد الإجـراء الأدبى يصـلحها، وأصـبحت فى المجتمع أشـبه بميكـروب السـرطان فى جسم الإنسـان تفسد على المجتمع عملـه، ويتعين إجـراء عملية جراحية حـتى لا يستشـرى ويقضى على حيـاة المـريض بـالموت مصطحباً بآلام قد تكون فظيعة لا تحتمل.

* * *

جعلت العوامل الخاصة بالسـرقة الـتى أشـرنا إليها إلى صـور من الاجتهـادات توصل إليها الفقهـاء القـدامى وتضـمنتها مـراجعهم، ويمكن إذا طبقت أن تشل بالفعل تطبيق الحد وقد يصورها خير تصوير تعليق أحد قراء الأهالى فى 25/12/1991م جـاء فيه:

[قرأت ما كتبه الأسـتاذ زكريا سـلش القاضى بمحكمة الإسـكندرية الابتدائية فى "أخبـار" الجمعة 8/11/1991 تحت عنـوان "فشـلت القـوانين فى مواجهة اللصـوص" فلماذا لا يطبق حد السرقة فى الشريعة الإسلامية.؟

وليسمح لى الأستاذ زكريا أن أذكره بما درسه فى كلية الحقوق:

شروط تطبيق الحد على السارق:

(1) أن يكون مكلفا بالغا عاقلاً.

(2) أن يكون عالما بـأن ما سـرقة يسـاوى نصـابا فلا قطع بسـرقة جـواهر يظن السارق أنها لا تساوى نصابا.. لقول عمر: لا حد إلا على من علمه.

(3) أن يكون مختارا، فلو كان مكرها على السرقة فلا تقطع يـده للحـديث: عفى عن أمتى الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه.

(4) انتفـاء الشـبهة بين السـارق والمسـروق منـه: فلا قطع فى سـرقة إبن لأبيه لوجـوب نفقه الأب على إبنـه، ولا سـرقة الأب لأبنـه، لحـديث: "أنت ومالك لأبيك". ولا قطع بسرقة مال له فيه شرك، لقيام الشبهة فيه بملكه لبعضه.

(5) ألا يكون مضطرا، ولعلنا نذكر العبدين اللذين سرقا ناقلة، فهدد عمر مالكهما حاطب بن أبى بلتعة بقطع يده هو لا العبدين.

شروط المسروق:

يشترط فى الشىء المسروق ما يأتى:

(1) أن يكون مالا، فلا قطع فى سرقة طفل لأنه ليس بمال، ولا سرقة مصـحف، ولا بسرقة كتب بدعة وتصاوير، ولا بـالات لهو كـالعود والمزمـار، ولا بسـرقة صنم من ذهب أو فضة للإجماع على تحريمه.

(2) أن يكون قـابلاً للنقل وإخراجه من حـرزه: فلا قطع فى سـرقة من المحلات التجارية، والفنادق والمطاعم، أثناء العمـل، فـإذا سـرقت ليلاً أو نهـاراً أثنـاء إغلاقها وجب القطع.

(3) ولا قطع فى سرقة المساجد من حصر وسجاد ونجف وستائر إلا إذا كـان لها حافـظ، كـذا لا قطع فى سـرقة أمتعة المصـلين وأحـذيتهم، إذا لم يكن لها حارس.

(4) وحكم المعابد والكنائس والمدارس كحكم المساجد، كذا المعاهد والمقـاهى ونحوها، لأنها لم تعد أصلا لحفظ المال، فليست حرزا بنفسها بل بالحافظ.

(5) ألا يكون فى الأصل مباحاً كالصيد والسمك، ولا يتسارع إليه الفساد كاللحوم والفواكه والخضـروات ولا تافها كالحشـيش والحطب، ولا فى المحصـولات الزراعية كالقمح والذرة قبل حصيدها، لا قطع فى كل هذه الأشياء.

مسائل فى السرقة:

(1) إذا دخل سارق، وجمع المتـاع، ولم يخرجـه، حـتى قبض عليـه، لم يقطع لأن تمام السرقة يكون بإخراج المتاع من الحرز.

(2) إذا نـاول السـارق المـال المسـروق لصـاحب له على البـاب، لم يقطع واحد منهما، لأن الأول لم يخرج المال من الحرز، والثانى لم يدخل الحرز.

(3) إذا قال السارق: هذا متـاعى كنت اشـتريته أو اسـتودعته عنـده، درئ الحـد، لأن المسروق منه قد صار خصما للسارق.

(4) من سرق شاة من مرعاها لم يقطع لأنها غير محرزة.

(5) إذا ثقب السارق الحائـط، وأدخل يـده أو مد عصا وأخذ المتـاع، فلا قطع لأنه لم يدخل الحرز فتكون الجناية ناقصة] انتهى.

وظهرت فى الفترة المعاصرة دعاة إسـلاميون لهم اجتهـادات فى هـذا المجـال، لعل أقدمهم هو الشيخ عبد المتعال الصعيدى وهو عالم أزهرى عرف بكتاباته المتحررة قال:

[قرأت فى السياسة الأسبوعية الغراء مقالاً بهذا العنوان حوى أفكاراً أثارت فى نفسى من الرأى ما كنت أريد أو أرجئه إلى حين، فـإن النفـوس لم تتهيأ بعد لفتح بـاب الإجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد فى عصرنا برأى جديد كتلك الآراء التى كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون فى عصـور الاجتهـاد قابله النـاس بمثل ما كـانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بـدا عليها ما بـدا من الغرابة والشـذوذ، لأن النـاس فى تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانوا يألفون شذوذه وخطأه إلفهم لما لا يشذ منـه، أما فى عصرنا فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صـار كل جديد يظهر فيه شـاذا

فى نظـرهم، وإن كـان هو الصـواب فى الواقـع، وما أسـرعهم فى ذلك إلى التشـنيع والطعن فى الدين والمحاربة فى الرزق، فلا يجد من يـرى شـيئاً فى ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بين من يـأمن شـرهم من أصـدقائه، وبهـذا يضـيع على الأمة كثـير من الآراء التى تنفعها فى دينها ودنياها.

ولكنى سأقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إلى حين، وسـأجتهد ما أمكـنى فى إلا أدع لأحد مجـالاً فى ذلك التشـنيع الـذى يقف حجر عـثرة فى سـبيل كل جديـد، وهـذا إلى أنى لم أتمم بعد بحث ما سـأقدم عليه من ذلـك. وإنما أعجلت إليه بمقـال السياسة الأسـبوعية، مما جعلـنى ألجأ إلى عرضه على النـاس رأيا لا يظهر فيه تـرجيح لناحية إثباته أو نفيــه،وأن أتركه لمن يتناوله بـالبحث من أهله على صـفحات السياسة الأسبوعية، وقد أخوض فى ذلك مع من يخوضون فيه إذا رأيت ما يستدعى هـذا مـنى، وإنى لا أريد من إثارة هذا الموضوع بهذا الشكل إلا عـرض فكـرة سـنحت فى النفس، لأعرف رأى الباحثين فيها، ويظهر لى صوابها أو خطوها.

لقد ذكر فى ذلك المقال ما يمنع من الأخذ بالتشريع الإسـلامى من عـدم إمكـان الأخذ بما جاء فيه من الحدود المفروضة فى القـرآن الكـريم، كقطع اليد فى السـرقة، والـرجم فى الزنـا، والقصـاص فى الجـروح، ثم ذكر فيه أن القـول بـأن هـذه الحـدود همجية حماقة لا يقـول بها غـير المقلـدين لكتـاب الغـرب فى كل ما يقولونه من غـير تمحيص، ومن غير علم، فالحد فى جريمة إنما يقصد به أقصى العقوبة الـتى توقع على من يرتكب هذه الجريمـة، والعـالم ما يـزال يقر عقوبة القتل فى جـرائم عـدة، كالقتل العمد مع سبق الإصرار، والقتل العمد إذا اقترن بجريمة أخرى، وإفشاء أسرار الدولـة، والقيام بالثورة المسلحة عليها، إلى آخر ما هنالك من الجرائم الـتى يقـرر القـانون لها هذه العقوبة.

وهناك عقوبات أخرى معترف بها فى التشريع الحديث لا تقل قسـوة عن عقوبة القتـل، كعقوبة الأشـغال الشـاقة المؤبـدة أو المؤقتـة، فيقضى صـاحبها حياته كلها أو قسماً طويلاً منها مقيداً بالحديد، يعمل طوال النهار فى أشق الأعمال، كقطع الأحجـار ونحـوه مما هو أشق منـه، وهو فى أثنـاء ذلك يلبس أخشن ملبس ويغـذى أسـوأ تغذية ومن الحماقة أن تعد هــذه الأشــغال الشــاقة إنســانية وقطع اليد همجيــا، وإذا وصل المشـرع فى العقوبة إلى القتل فيما يعـده جريمة بالغة الضـرر بالجماعة فإنه لا فـرق بين أن يكون هذا القتل بالسيف أو الرجم أو غيرهما، فكله قتل على كل حـال، والكلام فى إنسـانيته أو وحشـيته وهم خيـال قد يصح فى الشـعر والأدب، ولكنه لا قيمة له فى التشريع وتنفيذه.

وهذا دفاع بديع حقا عن الحدود الإسـلامية، ولكن يبقى بعد هـذا فى تلك الحـدود ذلك الذى سنثيره فيها ليبحث فى هـدوء وسـكون فقد نصل فيه إلى تـذليل تلك العقبة التى تقوم فى سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامى من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد.

وسيكون هذا بإعادة النظر فى النصوص الـتى وردت فى تلك الحـدود لبحثها من جديد بعد هــذه الأحــداث الطارئــة، وسأقتصر فى ذلك الآن على ذكر ما ورد فى تلك الحـدود من النصـوص القرآنية – وهو قوله تعـالى فى حد السـرقة من سـورة المائـدة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَـالاً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيـزٌ حَكِيمٌ(38) فَمَنْ تَـابَ مِنْ بَعْـدِ ظُلْمِـهِ وَأَصْـلَحَ فَـإِنَّ اللَّهَ يَتُـوبُ عَلَيْـهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ﴾. {المائدة 39}.. وقوله تعالى فى حد الزنا من سـورة النـور ﴿الزَّانِيَـةُ وَالـزَّانِي فَاجْلِـدُوا كُلَّ وَاحِـدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْـدَةٍ وَلا تَأْخُـذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَـةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُـونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ﴾. {النور 2}

فهل لنا أن نجتهد فى الأمر الوارد فى حد السـرقة وهو قوله تعـالى (فـاقطعوا) وفى الأمر الـوارد فى حد الزنا وهو قوله تعـالى (فاجلـدوا) فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، وإن لم يقل بهذا أحد من المجتهدين السابقين، لأن الأمر كما يـأتى للوجـوب يـأتى للإباحـة، كما فى قوله تعـالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُـذُوا زِينَتَكُمْ عِنْـدَ كُـلِّ مَسْـجِدٍ وَكُلُـوا

وَاشْرَبُـوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ. فإن الأمر فى قوله خذوا وكُلُوا وَاشْرَبُوا . للإباحة لا للوجوب كما هو ظاهر.

وعلى هذا لا يكون قطع يد السـارق حـدا مفروضا وحـده بحيث لا يجـوز العـدول عنه فى جميع حالات السـرقة، وفى كل الظـروف والأحـوال الـتى تتغـير بغـير الزمـان والمكان، بل يكـون القطع فى السـرقة أقصى عقوبة فيها فيكـون الطـرف الأعلى فى حدها، ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة وإن كـانت أخف منه، من حبس أو نحوه من العقوبات، إذا طرأ ما يقتضي ذلك من أحوال السرقة ومن ظـروف الزمـان والمكـان، ويكـون شـأنه فى هـذا شـأن كل المباحثـات الـتى تخضع لتصرفات ولى الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمـان ومكـان، وكـذلك يكـون الأمر فى حد الزنا سـواء أكـان رجما أم جلـدا، مع مراعـاة أن حد الزنا لم يتفق عليه كما اتفق على حد السرقة، بل ذهب بعض فقهاء الخوارج إلى إنكار الرجم فى الزنا، لأنه لم يـرد به نص فى القرآن الكريم، بل نص فيه على الجلد فقط.

وهل لنا أن نذلل أكبر عقبة تعـترض العمل فى عصـرنا بالشـريعة الإسـلامية فى أحكام المعاملات، وتحـول دون الأخذ بالتشـريع الإسـلامى ذلـك، مع أنا بـذلك الاجتهـاد الجديد لا نكون قد أبطلنا نصا، ولا ألغينا حـدا، وإنما نكـون قد وسـعنا فى تلك الحـدود، وأدخلنا فيها من المرونة فى أحكامها، ما صارت به صالحة لكل زمـان ومكـان، وكـذلك يليق بما عـرفت به من إيثـار التيسـير على التعسـير، واختيـار التخفيف على التشـديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد". انتهى..

رغم أن الكاتب قد استشرف ما يمكن أن يثيره كلامه من معارضة، فصـرح أولاً أنه رأى أعجل فيه بحكم المقـال فى مجلة السياسة وأن لا يسـتبعد الحد ولكنه يجعله الحد الأعلى فى العقوبة وأن هذا يتفق مع مرونة الشريعة ويسرها، فأنها أثـارت ضـجة كبـيرة لأن البعض فهم منها أنه يقصد إلى رأى جديد هو أن الحـدود الـتى ورد النص القرآنى عنها هى حدود اختيارية يمكن عدم التقيد بها فى باب المعاملات. وأنكر الشيخ هذا المعنى وقال إن العجب تملكه ثلاث مرات، ووضح هذا فقال:

أولها: أنه ليس فى مقالى ما يفيد هذا، ولو كان فيه ما ربما يفيده، فأنا أقـرر الآن إنى لا أقصـده به من يـوم أن خلقـنى الله إلى اليـوم، وهنـاك مبـدأ مقـرر، وهو أن صاحب الكلام لا يؤاخذ إلا بما يقصده من كلامه، لا بما يفهمه غيره منه، ولو كان ما يفهمه غيره أقرب إلى كلامه مما يفهمه هو.

وثانيهما: أن الذى فهموه من كلامى ولا أقول به من أن هذه الحـدود اختيارية قد نسب إلى بعض الأئمة الـذين نجلهم فى كتب مطبوعة مقـروءة للنـاس، وسـأبين ذلك بعـد، فـأى معـنى بعد هـذا لهـذه الضـجة إذ فـرض أنى قلت بمثل ما ينسب إلى بعض الأئمة الذين نجلهم؟.

وثالثهما: أنه ليس كلامى هذا الذى يصح أن يثير هـذه الضـجة، بل الـذى يصح أن يثيرها ما هو موجود فى بعض كتب مقروءة ومطبوعة، وليس من شأنى أن أدل عليها، ولا أن أذكر هنا ما ذكر فيها خاصا ببعض هذه الحدود، وسأذكره بعد.

غرضى من المقال:

على أنى لا أقصد من هـذا المقـال إلا حصر المواضع الـتى يجب فيها حد القطع وغيره فى حالات قليلة جدا، وهى الحالات التى يثبت اتفاق الأئمة المجتهدين فيها على وجوب القطع مثلاً، أما الحالات التى يكون بينهم خلاف فيها فيكـون من حق ولى الأمر فى عصـرنا ألا يفـرض فيها عقوبة القطـع، بل له أن يصـير فيها إلى عقوبـات أخـرى رادعة، لأن الخلاف فيها يصح أن يكون عندى من الشبهة التى تدرأ بها الحدود.

وهذا هو الذى يفهم من قولى فى هذا المقال – فلا يكـون قطع يد السـارق حـدا مفروضا لا يجوز العدول عنه فى جميع حـالات السـرقة، بل يكـون القطع فى السـرقة

هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخـرى رادعة – فأنا لم أهمل حد القطع أبـدا، وإنما نفيت أن يكـون حـدا مفروضـاً فى جميع حـالات السـرقة. الحد ليس بفـرض فى بعض حـالات السـرقة – وهـذه القضـية بشـقيها محل إجمـاع عند الفقهـاء، ينظر هنا قـولهم – من سـرق كـذا لا يقطع – من سـرق من مـال قريب أو شبهة لا قطع فيه – من سرق من مكان كذا لا قطع فيه – وقد اختلف العلماء فى تحديد المسروق الذى يثبت القطع على نحو عشرين قولا، وهى موجـودة فى كتب الفقه وكتب الحديث، وكما اختلفوا فى هذا اختلفوا فى المكان المسروق منه فبعضهم يشترط الحرز، وبعضهم لا يشترط، والذين يشترطونه مختلفـون أيضـاً فيما بينهم، وقد اختلفوا أيضاً فى المسروق منه وغير ذلك، والخلاصة أنهم مجمعـون على أنه ليس كل سارق تقطع يده، ومجمعون أيضاً على أن الإمام له ألاَّ يعـاقب فى السـرقة فى بعض أحوالها، وهذا هو ما قلته فى مقالى، لأنه لم يمنع إلا تعميم الحد فى كل ما يطلق عليه اسم سرقة، ومن لوازم هذا أن توجد حوادث يطلق عليها اسم سرقة ولا يكـون القطع لازما فيها، ولا أعنى بالإباحة التى وردت فى كلامى أكـثر من عـدم اللـزوم، وقد يكـون غير اللازم ممتنعا، وقد يكون غير ذلك.

وعلى هــذا يفهم ســابق كلامى ولاحقــه، فقــولى – فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب – معناه للإباحة فى بعض الحالات لا للوجوب فى جميع الحالات، ويكـون الأمر مستعملاً فى الوجوب والإباحة معا، أى فى حقيقته ومجازه، وقد قيل بصحة ذلك.

وقولى – ويكون الأمر فيها مثل الأمر فى قوله تعالى ﴿يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ {31 الأعـراف}.. أعـنى به أن الأمر فيها فى حالة الإباحة وهى حالة مجـازة يكـون مثل الأمر فى ذلك.

وقولى – ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخـرى رادعة – أريد بهذه الحالات ما اختلف فيه بين الفقهاء على ما سبق.

وقولى – ويكون شأنه فى ذلك شـأن كل المباحـات الـتى تخضع لتصـرفات ولى الأمر – أريد به أن العقـاب فى الحالة الـتى يعـدل فيها إلى غـير القطع لـولى الأمر أن يتصرف فيه بين تشديد وتخفيف وغير ذلك.

وقــولى – وتقبل التـأثير بظـروف كل زمـان ومكـان – أريد به أن يـراعى حـال الزمان فى انتشار مجاعة مثلاً، فيكون ذلك ظرفا مبيحا للتخفيف فى غير حالة القطـع، وللـرأى مجـال فى التخفيف بـذلك فى القطع أيضـا، كما فعل عمر رضى الله عنه فى عام المجاعة، وكذلك يراعى حال المكـان، لأن دار الحـرب ليست كـدار الإسـلام، فقد نصوا على أن الحدود لا تقام فى دار الحرب

وبعد هذا كله فلو فرض أن معنى عبـارتى الأولى هكـذا – فنجعل كلا منها للإباحة فى جميع الحالات – فليس فى هـذا إلا أنى لا أزال على رأيى الـذى أراه ويـراه النـاس أن الأمر فى ذلك ظـاهر فى الوجـوب إلى أن يتـبين مقـدار هـذه الفكـرة وحظها من الصـواب أو الخطـأ، فـإن يكن فى عـرض الفكـرة على هـذا النحو الـذى أفرضه فرضا مؤاخذة دينية فقد اخطأت الطريق، والعصمة لله وحده، وإن لم يكن فيه مؤاخذة دينية فإنى واقف موقف المنتظر للرأى الصحيح فى المسألة التى عرضتها للبحث.

وأين هذا الفرض الذى أفرضه من تلك التأويلات البعيدة الـتى أرتكبها غـيرى فى آية السرقة بحمل السارق على من تكـررت منه السـرقة، أو حمل القطع على الإيـذاء الشـديد، أو غـير ذلك من التـأويلات الـتى يأباها النظم العـربى، ومع ذلك قيلت هـذه الاحتمـالات فى الآية [أى آية السـرقة] ودونت فى كتب مطبوعة متناولـة، ولم يشـنع عليها بجزء مما أحيط به ذلك المقال.

وهذه بعض النصوص والأقوال التى فيها ما يفيد ثبوت التخيــير فى بعض هذه الحدود:

- قال الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره – المسألة الخامسة – قال الشافعى: أغرم السارق ما سرق. وقال أبو حنيفة والثورى وأحمد وإسحاق: لا يجمع بين القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع، وإن قطع فلا غرم، وفصل مالك بين الموسر والمعسر فى الغرامة – ثم ساق الفخر حجج المذاهب، وذكر مذهب القائلين بأن التوبة قبل الحد تسقط الحد وذكر حجته.
- وقال ابن العربى فى كتاب أحكام القرآن – المسألة التاسعة عشر – قال أبو حنيفة: إن شاء أغرم السارق ولم يقطعه، وإن شاء قطعه ولم يغرمه. فجعل الخيار إليه، والخيار إنما يكون بين حقين هماله، والقطع فى السارق حق الله تعالى، فلم يجز أن يخير العبد فيه.
- وجاء فى شرح الزيلعى عند قول المتن – ولا يجتمع قطع وضمان وترد العين لو كان قائما – وفى الكافى هذا أى عدم وجوب الضمان إذا كان بعد القطع، وإن كان قبل القطع فإن قال المالك أنا أضمنه لم يقطع عندنا، وإن قال أنا أختار القطع يقطع ولا يضمن، وهذا نص صريح فى أن صاحب الكافى يرى تخيير المسروق منه بين القطع والتغريم، وهذا أبعد بكثير ممن يرى التخيير للإمام الذى يناط به تنفيذ الأحكام والسهر على حقوق الله تعالى.
- وجاء فى المغنى والشرح الكبير للحنابلة: وقال الثورى وأبو حنيفة لا يجتمع الغرم والقطع، إن غرمها قبل القطع سقط القطع، وإن قطع قبل الغرم سقط الغرم.
- فلو ذهب ذاهب أخذا من هذه النصوص إلى أن الواجب الأصلى فى السرقة إنما هو الغرم والقطع بدل عنه، ويكون حيث يراه الإمام مصلحة، لما كان بعيداً – وقد نسب ابن رشد فى كتاب بداية المجتهد إلى الكوفيين أن الواجب الأصلى عندهم هو الغرم، وأن القطع بدل عنه].

ولما قرر الأزهر تكوين لجنة للتحقيق معه، وقدمت تقريراً رد الشيخ الصعيدى على تقرير اللجنة بمقال مسهب ختمه بهذه الكلمات.

فليشهد التاريخ بعد هذا أن السرقة يجب فيها القطع أو الغرم أو الحبس على التخيير لا القطع وحده، وليشهد التاريخ أن لولىّ الأمر أن يتصرف فى العقوبات الثلاث بحسب ظروف كل عصر، وليشهد التاريخ أنى لم أخطئ حين قلت إن الأمر بالقطع وحده للإباحة لأنه شأن الواجب المخير.

* * *

ممن تعرض لهذا الموضوع، وأسئ فهمه أيضاً الدكتور معروف الدواليبى، وقد روى هو نفسه قصة ذلك فى مقال له بمجلة العربى (العدد 177 أغسطس 1973 ص 99- 101 فقال:

أخبرنى منذ أيام بعض الأصدقاء من كبار هيئة العلماء فى الرياض أن الدكتور أحمد عبيد الكبيسى مدرس الشريعة الإسلامية بجامعة بغداد قد نشر فى مجلتكم

الغراء فى العدد 166 الصادر فى شهر رجب 1392 – سبتمبر (أيلول) 1972 كلمة تحت عنوان "الحكم بقطع يد السارق فى الشريعة الإسلامية" وأنه قد جاء فيها "إن بعض الباحثين، ومن هؤلاء معروف الدواليبى فى كتابه: المدخل إلى علم أصول الفقه الصفحة 321، قد ذهبوا إلى جواز إلغاء السرقة أو تبديلها بعقوبة أخرى تبعا لتغيير الأزمان والأحوال وأن لولى الأمر الحق فى تكييف عقوبة السرقة حسب الظروف والمقتضيات، وأن هؤلاء ومن وافقهم على أصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسُنة، وأنهم أخذوا بوقوع النسخ كدليل على جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها، وأنهم اعتبروا عدم قطع غلمان حاطب لما سرقوا "تصرفا فى النص وتعطيلاً للحد". ثم انهى هذا الكاتب كلمته بقوله "أما وقد تم التشريع الإسلامى واكمل الله دينه، وعقوبة السرقة على حالها، فليس لأحد أن يدعى أنه يعلم من وجوه المصلحة ما غاب عن علم الله تنزه ذكره، ومن شقى بادعاء ذلك اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدى القوم الظالمين".

فليسمع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ {50 القصص}..

وإننى أبدء فى الرد على ما نسبه إلى كتابى من نقاط أساسية مرتبة كما جاءت فى كتابى من أصول ثم من فروع، مع لفت نظر الكاتب أولاً إلى إننى لست باحثا فى هذه الأمور ومبتدعا، وإنما ناقلا ومتمسكا بما قرره العلماء، وعاملا بفهمهم لا بما نسبه الكاتب الكبيسى إلىِّ من فهم ظالم.

ومن أولى هذه النقاط الأساسية زعم الكاتب بأننى "من هؤلاء الباحثين ومن وافقهم على أصل جواز تغيير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إلى تغييرها مصلحة، حتى ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسُنة". وهذا بهتان عظيم ابرأ منه إلى الله واستنكر نسبته إلىِّ فيما يخصنى وذلك بدليل ما جاء فى كتابى من نصوص واضحة صريحة ضد هذه المفاهيم الباطلة التى كان على الكاتب تصحيحها وتصحيح ما أبهم عليه من ألفاظ أحيانا وذلك بتحكيم تلك النصوص التى لا غموض فيها.

ومن هذه النصوص:

أولاً: إننى كلما ذكرت المصلحة للعمل بها فذلك "فى كل مسألة لم يرد فى الشريعة نص عليها ولم يكن لها فى الشريعة أمثال تقاس عليها".

ثانياً: "أن العبرة فى المصلحة إنما هو لمقصود الشرع لا للأهواء، وأن كل مصلحة علم أنها ليست من مقاصد الشرع كان الاعتماد عليها فى الاجتهاد والحكم باطلاً لا يلحق الحكم بالشرع".

ثالثاً: "النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه.. وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ للأحكام الشرعية حقا خاصا بمن له سلطة الاشتراع".

رابعا: "وأما تغيير الحكم الذى لم ينسخ نصه فهو عبارة عن العمل بنفس النص الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعا لمصلحة زمنية..

خامساً: "أن العمل بمبدأ تغيير الأحكام بتغير الأزمان هو عمل اجتهادى جليل ودقيق، يتطلب حساً مرهفاً فى تلمس المصلحة للأمة ودفع المفسدة عنها، وإلا فإن إطلاق العمل به للمجتهدين يكون مدعاة لفوضى فى التشريع والقضاء"

سادساً: "أن الفقهاء اختلفوا فى المصلحة تجاه النصوص على أربع طوائف: الشافعية، والحنابلة والمالكية، والغلاة فى المصالح المرسلة كالطوفى" ثم قلت "ونرى لزاما علينا أن نشير إلى ما فى مذهب الطوفى وامثاله من خطر الغلو فى الأخذ بالمصالح المرسلة، وأن فى ذلك تعطيلاً للنصوص بما يبدو للمجتهد من المصلحة، ولو جاز لتعطلت نصوص الشرائع، وسادت الفوضى فى العمل بالشريعة.. ولذلك وجدنا الأئمة الأربعة مجمعين على رفض هذا الغلو".

سابعاً: "أن الإسلام لما اشتد ساعده وتوطد سلطانه، رأى عمر رضى الله عنه حرمان المؤلفة قلوبهم من العطاء المفروض لهم بنصوص القرآن، وليس معنى ذلك أن عمر قد ابطل أو عطل نصا قرآنيا، ولكنه نظر إلى علة النص لا إلا ظاهره، واعتبر إعطاء المؤلفة قلوبهم معللاً بظروف زمنية تقتضى ذلك العطاء، وتلك هى تألفهم عندما كان الإسلام ضعيفا، فلما قويت شوكة الإسلام وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، كان من موجبات النص ومن العمل بعلته أن يمنعوا من هذا العطاء". "ومن هذا القبيل أيضاً اجتهاد عمر رضى الله عنه عام المجاعة فى وقف تنفيذ حد السرقة وهو قطع اليد، معتبراً أن السرقة ربما كان يندفع إليها السارقون بدافع الضرورة لا دافع الإجرام، وفى ذلك شبهة فى الجرم على الأقل، والحدود تدرأ بالشبهات". ومن المعلوم أن عمر رضى الله عنه كان أمر أولاً بقطع أيدى غلمان حاطب لما سرقوا، ثم أمر بوقف القطع.

ويتضح من هذه النصوص الواردة فى كتابى "المدخل إلى علم أصول الفقه" إننى لم أقل قط "بجواز إلغاء عقوبة السرقة تبعا لتغير الأزمان"، ولا قلت بالتصرف بالنص وتعطيل الحد، وإنما نقلت الحكم بوقف تنفيذ القطع عام المجاعة بعد الأمر بالقطع، وذلك لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولم أقل قط "بجواز تغير النصوص أو تعطيلها إذا دعت إلى ذلك مصلحة". كما عرف ذلك عن الطوفى، والفرق خطير بين جواز تغير الأحكام الزمنية، وبين الزعم بجواز تغيير النصوص الثابتة وتعطيلها وهذا ما رددته ردا صريحاً وحذرت منه ودعوت إلى العمل بما أجمع عليه الأئمة الأربعة من رفض ذلك وعدم جواز الأخذ بالمصلحة "إذا تعارضت مع نصوص الكتاب والسُنة" ولذلك لا يجوز للكاتب الأستاذ الكبيسى أن يأخذ بمفاهيمه المغلوطة وأن يهمل نصوصه الصريحة، وأن ينسب إلىّ ظلماً ما قد صارحت بالتحذير منه، وخاصة ما نسبه إلى من سوء فهم لما استشهدت به من كلام ابن القيم رحمه الله ظنا منه أننى استشهدت به لإسقاط النص أو للتصرف فيه وتعطيله مما ابرأ إلى الله منه ومن سوء فهمه.

* * *

ومن الكتاب المعاصرين الذين قدموا اجتهادا فى موضوع السرقة الأستاذ عبد الله العلايلى فى كتابه "أين الخطأ" وخلاصة ما انتهى إليه فى <u>موضوع الحدود قوله "أن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً، بل بغاياتها</u>.

ويستطرد:

"وليس معنى هذا الرأى، أن عقوبة "القطع" فى السرقة، ليست هى الأصل، وأنها لا تطبق، بل أعنى أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها، وتظل هى الحد "الأقصى، الأقسى" بعد أن لا تفى الروادع الأخرى، وتستنفد ومثلها "الجلد" فى موجبه. ولا أذهب أبداً مذهب التأويل الموغل،

الذى استبعدته وأسقطته من الاعتبار.. بمجازية تفسير "فاقطعوا" ومجازية "فأجلـدوا" مشاكلاً تفسير النبى "أنصر أخاك ظالماً" الخ... أى خذوا هؤلاء وهؤلاء بالوازع الــرادع، الذى هو "قطع وجلد" مجازيان، لا حسيان".

ولانتقل إلى تبيان رأيى، الـذى ينهض على إقامة مطلق الـردع مقـام الحد عينه، إلا فى حـال الأصـرار، أى المعـاودة تكـراراً ومـراراً "فـآخر الـدواء الكى". وأسـتأنس بحديث: "لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الإستغفار، وإن لم يخل سنده من مقال.

"أما المبادرة إلى إنزال الحد عينه – فعدا عن أنه لا يتفق مع روح القرآن، الــذى جعل القصــاص صــيانة للحيــاة وإشــاعة للأمن العــام، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين، هـذا مقطـوع اليـد، والآخر الرجـل، والآخر مفقـوء العين أو مصـلوم الأذن أو مجـدوع الأنف الخ... لا يتفق مع القواعد النحوية فقد لحظه جيـداً المـبرد فى كتابيــه: الكامل والمقتضــب. فــالقرآن، إن فى الســرقة أو الــزنى، عــبر بصــيغة اسم الفاعل (السارق والسارقة)، (الزانية والزانى)، ومعـروف أن التحلية بـأداة التعريـف، فى هـذا المورد، تجعله أقرب إلى النسبة منه إلى مجرد التلبس بالحال الفعلية، فكثيراً ما دلت صيغة اسم الفاعل عليها، مثل طالق، فارك الخ...

وعليه فالتبادر، الـذى هو علامة الحقيقة فيهمـا، يحمل على أنه من باب النسـبة إلى السـرقة والزنـا، أى من غـدا هـذا وهـذا ديدنـه، ويقـوى الفهم المــذكور، الآية اللاحقة لآية السـرقة ﴿فَمَنْ تَـابَ مِنْ بَعْـدِ ظُلْمِـهِ وَأَصْـلَحَ فَـإِنَّ اللَّهَ يَتُـوبُ عَلَيْـهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ﴾. {39 المائـدة}.. أى تترك له فرصة للاستتابة وإصلاح السلوك، وإلا كـانت مقحمة إقحامـاً فى مجال حكمى ولا معنى لهـا. ويقويه أكـثر فـأكثر، الآية ﴿فَمَنْ اعْتَـدَى بَعْـدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. {178 البقرة}..

وهذا التأكيد على "البعدية" بالنص الصريح، يقطع عرق الــنزاع، فى أنه لا قطع ولا جلد ولا حد إلا بعد اســـتتابة ونكـــول، وإصـــرار معـــاود للمعصية" انتهى.

* * *

وقـام الـدكتور إسـماعيل على معتـوق عضو مجلس الشـعب عن دائــرة قنا (1976/ــ 1977) بشـىء من الاجتهـاد وفى مشـروع قانونه الـذى قدمه إلى المجلس بتعديل قانون العقوبات تعديلاً يصبح بمقتضاه قانوناً إسلاميا كاملاً إذ جاء فيه:

المــادة 312: وقد لاحظ بعض الفقهـــاء والبــاحثون أن كلمة الســـارق وكلمة الســارقة وصـفان لا فعلان والوصف لا يتحقق فى الشـخص إلا بـالتكرار فلا يقـال لمن ظهر منه الجود مرة إنه جواد ولا لمن وقع منه الكذب مرة أنه كذاب ولا للفاسق الذى لا يقول الحق أو المنافق الذى لا يخفى ما لا يبديه إذا صدق مرة إنه صـادق أو صـدوق إنما تقال هذه الأوصاف لمن يتكرر منه فعلها حتى تكـون اسـما له وعنوانا يعـرف بـه. وبتطبيق هذا على كلمة السارق والسـارقة يكـون **المستحق للقطع هو من صـار هذا وصفا له، ولا يكـون ذلك إلا بتكـرار الارتكـاب ولا يكـون بالفعل مـرة واحدة فلا تقطع إلا يد السارق العائد.**

ومما يرشح لهذا الرأى ما ورد فى مؤخرة الآية ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْـلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُـوبُ عَلَيْـهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ﴾. ولا تكـون التوبة النصـوح فى الغـالب ممن يتكرر منه بالفعل بل إنها تكون لمن يـرتكب الفعل بجهالة ثم يتـوب من قـريب ولـذلك يقـول الله تعـالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَـةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُـونَ السُّـوءَ بِجَهَالَـةٍ ثُمَّ يَتُوبُـونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾. فضلا عن أن المخزومية الـتى قطع الرسـول يـدها قد عـرف عنها أنها معتـاده السرقة فكانت لا ترد الودائع التى تودعها ولا العـوارى الـتى تسـتعيرها وبالإضـافة إلى ذلك فقد روى عن عمر بن الخطـاب رضى الله عنه أنه لما أراد قطع يد شـاب سـرق قالت له أمه أعف عنه يا أمـير المؤمـنين فـإن هـذه أول مـرة فقـال لها عمـر: إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة.

والواقع أن الآثار الـواردة لم يكن فيها ما يشـير إلى وجـوب التكـرار لإقامة الحد وأن رسول الله قطع يد رجل سارق رداء آخر وضعه فى مثل حرزه بالمسـجد دون أن يسأله أسبق منه ذلك لم يسبق إلا أنه يقال إن السرقة فى هذا المكان وفى مثل هـذه الحال لا تكون إلا ممن تكـررت منه السـرقة. فضلا عما أجمع عليه الفقهـاء من القطع لأول مرة لم يعرف مخـالف لها إلا تلك الرواية عن عمر رضى الله عنه والـتى لم يكن فيها تصريح باشتراط التكرار.

غير أن المشروع قد أخذ بهذا الرأى الـذى جعل الحد فى السـارق العائد لأنه هو الأقرب إلى تفسير لفظى السـارق والسـارقة وأن الحـالتين اللـتين رويتا عن الرسـول كانتا من شخصـين عـرفت أولاهما بأنها تجحد العـوارى ولا تـرد الودائع ففيها صـفة الاعتداء على المال والثانى مقتحم على مكـان مقـدس لا يجـرؤ على الاقـتراب منه إلا من جبلت نفسه على الشر واسـتمرأت روحه الجريمـة، وذلك شـأن المعتـاد. وذلك بالإضافة إلى أن هذا الرأى وإن كان حديثا إلا أنه خلق شبهة قوية لها سـندها من اللغة والتطـبيق تعين بها درأ الحد على نحو ما درج عليه المشـروع عند كل اختلاف بين الفقهاء – فلا يجوز تطبيقه على من سرق لأول مـرة وهـذا ما نصت عليه المـادة 311 من المشروع بل يتعين أخذه بالتعزير، ثم أن هـذا المشـروع يتعـرض لـوقت اعتـاد فيه الكثير الاعتداء على الأموال لوهن العقوبـات الحالية وعـدم جـدواها فى الصد عن هـذا النـوع من الجـرائم فأصـبح من المتعين التـدرج معهم كنـوع من التربية على الحيـاة الطـاهرة الجديـدة وضـرب من تـورط فى السـرقة للمـرة الأولى مع تنبيهه بـأن يـده ستقطع إن عاد إلى السرقة فإن عـاد فلا يلـومن إلا نفسه وهـذا التـدرج له ما يسـوغه فهو لا يصطدم بالنص: صريحه أو فحواه".

نقـول لو أن السـادة الـذين اجتهـدوا فى موضوع السـرقة بـدءاً من الشـيخ عبد المتعـال الصعيدى حتى الأسـتاذ معتـوق راجعـوا تفسـير الآية 31 من سورة النجم ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَــوَاحِشَ إِلا اللَّمَمَ﴾. لوجـــدوا فيها ما يؤيد اجتهاداتهم فقد جاء فى تفسـير ابن كثـير عن أبى هريـرة أن اللمة من الزنا ثم يتـوب ولا يعـــود وعن الحسن أنه قـــال اللمم من الزنا والسـرقة أو شـرب الخمر ثم لا يعـود وتكـرر إيـــراد روايـــتى أبى هريـــرة والحسن اللـــتين أوردهما ابن كثير فى تفسير الطبرى وجاء فى تفسـير الطـبرى عن عبد الله بن عمـرو قـال اللمم ما دون الشرك.

كما جاءت هذه الروايات أيضاً فى تفسـير القرطبى.

ولا شك أن الرســـول وأبـــا بكر وعمر وغـيرهم من الصـحابة اسـتظهروا هـذه الآية عندما كـانوا يلقنـون المتهم الإنكـار ويـدفعون عنه الحد بكل الوســائل على نقيض الفقهـــاء الذين أعملوا النص دون أن يعـودوا به إلى مثل هـذه الآية بحيث يكـون حكمهم جامعـاً ما بين نص الحكم والنص القـرآنى الـذى يرتفق على نص الحكم، وبهـذا يسـقط الحد فى الحـالات الأولى، لأن الله تعـالى سـبق بـالعفو عنها أو أسقطها من كبائر الآثم والفواحش.

الفصل الخامس
تعميق العقيدة
قبل تطبيق الشريعة
(1)

لا ريب أن القــارئ قد تكــوَّن لديه فكــرة عن الطبيعة الخاصة للشــريعة نتيجة تفرعها من العقيدة وأن هذه الحقيقة هى الـتى تعطى الشـريعة طبيعتها الخاصة الـتى تميزها عن منظومة القوانين التى تضعها الدول الأوروبية أو غيرها، أعنى دون الاعتمـاد على أساس ديـنى، والـتى يفـترض بـالطبع أن تكـون محل التقـدير باعتبارها القـانون. ولكن هــذا قلما يتحقق بالقــدر اللازم إذ كثـيراً ما لا تثق الجمــاهير فى بعض نصــوص قانون ما وترى أنه قد وضع لغاية خاصة وليس لمصلحة عامة وقد يصل امتهان القانون إلى إطلاق تعبـير "القــانون حمــار" فى بعض الكتابــات، وهــذا أمر لا يتصــور بالنســبة للشريعة إذ أن جذرها الدينى يضفى عليها حصـانة وقداسة ويعطى الالـتزام بها طابعـاً إيمانيا..

ومع أن الفضل فى هــذا كله يعــود إلى العقيــدة إلا أن كثــيراً من المفكــرين الإسلاميين فتنوا بالشـريعة، وما تـوحى به بفضل كمالها من تكـوين مجتمع أمثل تنتفى فيه المنازعات والمصارعات التى تمزق المجتمعات الأخرى.

وشيئاً فشيئاً يتحول هـذا الإعجـاب إلى إيمـان بأهمية الشـريعة.. وشـيئاً فشـيئاً يكبر هذا الإيمان ليطغى على العقيدة فلا تذكر إلا لماماً، وكأن الشريعة بحكم نصوصها يمكن أن تؤدى وظيفتها فى تكوين المجتمع الأمثل.

ولما كانت الفكرة لدى هؤلاء عن تطبيق الشريعة يأخذ صورة تقنين الشريعة أى إصدار القوانين التى تبلور نصوصها فى مواد قانونية بهدف التطـبيق، ولما كـان إصـدار القوانين هو حكر الدولة الذى لا ينازعها فيه جهاز آخر فإن آمل هؤلاء كله تمحور حــول تكوين الدولة التى تصدر قوانين الشريعة..

ومع أن هذا السياق من مقدمات لنتائج يبدو طبيعياً وسليماً، فــالأمر المحقق أن نصوص قوانين الشـريعة ما لم تصـطحب الطبيعة الإيمانية لها فإنها لن تعد إلا نصوصـاً جوفاء يمكن استغلالها وتحريفها، أو على أحسن تقدير تفقد حرارة الإيمان.

وما لم تكن هنـاك عقيـدة، فلن تكـون هنـاك شـريعة، وإنما سـيكون هنـاك نظم مدنية تمثلها القوانين الوضعية.

لقد قلنا إن العقيـدة هى الأصـل.. ويكـون طبيعيـاً أن يـأتى تعميق العقيـدة قبل تطـبيق الشـريعة، ليس فحسب لأن هـذا هو ما تقتضـيه العلاقة ما بين الأصل والفـرع، ولكن أيضـاً لأنه هو التطـور الـذى أخـذه تـاريخ الإسـلام. فقد ظهـرت العقيـدة، وظلت وحــدها هى الــتى تمثل الإســلام طــوال ســنوات مكــة، أى ثلاثة عشر عامــاً من ثلاثة وعشرين عاما هى مدة البعثة، ولم يكن للإسلام طوال الفترة من حــدود أو شــريعة أو جهــاد إلا بمعــنى تكــوين النفس تكوينا إيمانيا يقــوم على جهــاد النفس ولو مــات أحد المسلمين فى هذه الفترة وهو يعب الخمر عباراً لما جوزى على ذلك فى الآخرة، وبعد أن انتهت هـــــذه المرحلة وظهر مجتمع المدينة (لأن كلمة دولة المدينة ليست دقيقة تماماً لاعتبارات عديدة أشرنا إليها فى مناسبات سابقة عديدة) ظهرت الشريعة.

فالترتيب الطبيعى للأمور أن تظهر العقيدة أولاً.. وتتعمق فى النفوس حتى يمكن تطبيق الشريعة. لأن تطبيق الشريعة لابد وأن يرتكز على أساس إيمانى (وهو ما تقدمه العقيدة).

إن الإيمان ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه لأنه :

1. هو الذى يجعل الناس تتقبل موجبات ومحرمات الشريعة، إذ ليس من السهل منع الناس من الاكتساب عن طريق الربا، أو البيوع الفاسدة أو الالتزام بعدم شرب الخمر أو عدم الانسياق مع ما تهوى الأنفس وكذلك الإيمان بضوابط الحكم الإسلامى ما لم يؤمن بها الناس إيمانا قلبيا طوعيا.

2. أن فهم الشريعة – فى ضوء العقيدة – سيحسم الاختلافات فى تحديد المشكلات، وأولوياتها، وطرق علاجها وسلامة التطبيق وعدم الانحراف وتحقيق التكامل ما بين الشريعة والعقيدة وسيصهرها جميعا فى بوتقة واحدة بحيث تكون الثمرة (الشريعة) مرتبطة بالجذر (وهو العقيدة) ومرتكزة عليه.

3. إن الإيمان وهو ثمرة العقيدة هو الذى يختصر الوقت، ويوفر قوة الدفع اللازمة لتحقيق التغيير وتحويله من إرادة إلى فعل وعمل، وبقدر قوة الإيمان بقدر ما تكون قوة الدفع، وبقدر ما يختصر الوقت ويحقق النجاح.

فالإيمان هو الطاقة، أو الوقود المجانى المستكن فى النفوس والذى يؤدى تفجيره إلى توليد قوة الدفع التى بدورها تحول الخطة المرسومة من كلمات وأرقام إلى وقائع وأفعال. كما يفعل البنزين فى الطائرة إذ يدفع بها للأمام بسرعة ويمكنها من الارتفاع عن الأرض.

وهكذا تتضح أهمية العقيدة التى تولد الإيمان الذى يولد القوة الدافعة.

ومن هنا فإن العقيدة لازمة لأنها هى التى توفر الإيمان أى القوة الدافعة، ولتوضيح الصورة، أى سلامة التطبيق وعدم الانحراف، وكثيرا ما يخطر للإنسان أن هذه الفكرة هى مما لا يختلف عليه اثنان، ومما تؤدى إليه البديهة والترتيب المنطقى للأولويات، ولكن ما جعل البعض يتحمس لأولوية الشريعة هى الفكرة الخادعة عن قدرة "السلطة" على تحقيق الإنجازات الكبرى. إن السلطة يمكن بالفعل أن تقيم مشاريع عمرانية مثل "السد العالى" ولكنها تعجز تماما عن بناء إنسان أو بث إيمان أو حتى إصلاح إدارة القصر العينى.

وقد استهوت هذه الفكرة وضللت أذكياء الدعاة بحيث آمن بها المعسكران اللذان – على تناقضهما – يمثلان "دعوة" إلا وهما الهيئات الإسلامية، والأحزاب الاشتراكية، وقد كان الإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله حذرا فى هذه الناحية، وخلص من أن يؤخذ بها عندما قال إن الإخوان لا يسعون للحكم ولكن الحكم هو الذى يسعى إليهم، وكذلك تفرقته الحكيمة ما بين القوة.. والثورة، وترحيبه بالأولى وعزوفه عن الثانية، وتركيزه على البناء النفسى والعمق العقيدى والأساليب التربوية ولكن هذا لم يستمر حتى فى الإخوان المسلمين كما لم يوجد أصلاً لدعاة الاشتراكية وعلى رأسهم لينين، الذى جعل هدفه الأول هو "السلطة" وتصور أنه عن طريق السلطة يمكن أن يبنى الاشتراكية ولما نجح فى الاستيلاء على السلطة عمل جاهداً بكل ما فيه من تصميم وإرادة وعبقرية لإقامة بناء الاشتراكية وإرساء قواعدها، وبدا أنه نجح فى هذا، ولكن سبعين سنة من السلطة لم تكف لتحقيق الاشتراكية وتهاوت أخيرا عندما تعرضت للاختبارات، ويمكن القطع بأن عشر سنوات من الرسول كانت أبقى أثرا من سبعين سنة من لينين وخلفائه لأن الرسول عنى أولا بتعميق العقيدة خلال ثلاثة عشرة سنة قبل أن يتقلد سلطة. كما أن خمسين سنة من نشاط الجمعية الفابية فى بريطانيا لإدراج الفكر الاشتراكى بالنشر والدعوة السلمية بين النقابات والجماهير كللت بالنجاح عندما بدأ حزب العمال ثورته الاجتماعية سنة 45 عندما تقلد الحكم، وحقق أكثر ما تطلبه الجماهير من الاشتراكية. دون أن يقع فى سوءة السلطة أو

يرتكب ما ارتكبه لينين وستالين وماوتسى تونج من سفك الـدماء انهـارا والقضـاء على الحرية وغيرها من الموبقـات الـتى لـوثت الحكم الاشـتراكى وجعلته نقمة بـدلا من أن يكون نعمة.

وهذه التجربة المرة المكللة بالدماء، والآلام والفظائع إنما كانت لإيمـان لـينين – الـذى وصل إلى حد الهـوس – بالسـلطة – ولك أن تقـول الثـورة – وأنها قـادرة على تحقيق العقيدة الاشتراكية فى حين أن السلطة هى سم العقائد وما أن تدخل السلطة حتى تخرج العقيدة.

وأنه لمن أهم الأمـــور أن يـــؤمن قـــادة الدعوات الإسـلامية أن وازع السـلطان لا قيمة له ما لم يقم على أساس وازع القـرآن، وأنهم ما لم يقيمــوا بنـاءهم على أسـاس من العمق الإيمانى، فإنه لابد سينهار.

وما يفسر هذه النقطة – أى عقم السلطة – أنه ما لم يتوصل الدعاة إلى إشاعة العقيـدة بحيث تتأصل وتتعمق فى مجموعة – حـتى ولو كـانت أولا محـدودة ثم تشـيع وتصبح محل تسليم من القاعدة العريضة، نقول إن لم يتحقق هذا فإن السـلطة تصـبح فى أيـدى "أقليـة" وعنـدما تريد هـذه الأقلية أن تحكم فإنها لا تجد الآذان الصـاغية، أو القلـوب المتجاوبة بل تجد الشك الـذى يقـترن فى أذهـان الكثـيرين بالسـلطة ولا تجد الأعوان المؤمنين الذين ينشرون عقيدتها بالحكمة والإقناع والأسوة وتضــطر عندئذ إما أن تحكم بالديكتاتورية فيفسد كل شئ فــورا. أو تلجأ إلى تكــوين حــزب يهــرع إليه المنافقون والانتهازيون لأنه حزب السلطة، فيقوم البنـاء على أسـاس هش لا يلبث أن ينهـار كما لا يفيد أن يكــون لــدى الهيئة حــزب قــوى مــؤمن، ولكنه قليل العـدد لأنها ستضطر إلى الحكم بديكتاتورية هذا الحزب الذى لا يلبث أن يتآكل أو تفسده السـلطة والنفوذ والبيروقراطية، وهذا هو المـأزق الـذى وقع فيه لـينين، وجمـال عبد الناصر وما أخطأه الشهيد سيد قطب الذى يعد فكره صورة إسلامية من الحزب اللينينى.

وما لم يفهمه قادة الدعوات الإسلامية المعاصــرة هو أنه ما لم تكن هنـــاك قاعــدة عريضة بحجم الأغلبيـة، مؤمنة بالشـريعة، فـإن أى محاولة لتطبيقها لن تكون ناجحة وستنتهى إلى الفشل وتكون لها انعكاساتها السـيئة على الدعوة الإسلامية.

فإذا كان تعميق العقيدة هو الشرط الأول لنجاح تطبيق الشريعة، فهناك مشكلة كأداء تقابلنا تلك المشكلة هى..

أى عقيدة..؟

(2)

يبدو أن هذا سـوآل لا محل لـه، وأن مجـرد إيـراده يثـير الدهشـة، فنحن لم يكن لدينا ما نتكلم عنه إلا العقيدة. وأهميتها ثم تأتى الآن ونقول أى عقيدة؟.

هذا يعود إلى حقيقة لم ينفسح السياق السابق للإشارة إليها على أهميتها.

تلك الحقيقة أن فهم الإسـلام كلـه، وليس العقيـدة والشـريعة بل أيضـاً الروافد الهامة من تفسير وحديث وفقه السـائد الآن والمسـلم به والـذى تـدعو إليه المؤسسة الدينية والــذى يــؤمن به المصــلحون وتنــادى به الــدعوات الإســلامية على اختلافها المتشـددة والمعتدلـة، بل والـتى تفخر بها كل هـؤلاء من دعـاة، أو هيئـات، أو أزهر أو فقهاء هو الفهم السلفى للعقيدة.

وهو فهم يختلف عن الفهم القرآنى، كما يختلف عن الفهم النبوى.

إنه باختصار فهم الأسلاف...

وإذا أردنا محددات لهذا الفهم لقلنا إنه يشترط:

1. إتباع المذاهب السُنية الأربعة.

2. قبـول ما تعرضه التفاسـير المعتمـدة مثل الطـبرى والقرطـبى وبن كثـير الخ... واستمداد الأحكام منها وكذلك قبول كل "علـوم القـرآن" من ناسخ ومنسـوخ وأسـباب النزول الخ...

3. قبول ما قرره المحدثون فى علـوم الحـديث رواية ودراية والتسـليم على الأقل بصحة أحاديث البخارى ومسلم.

4. توقير السلف الصالح وعدم المساس بهم واستلهامهم إن لم يكن فى الأحكـام، فعلى سبيل الأسوة..

وفى الـوقت الـذى تعـتز فيه الـدعوات الإسـلامية على السـاحة بهـذا المـيراث السلفى، ويؤمن به الكتـاب والـدعاة الإسـلاميون، ويعد كل خـارج على هـذه الضـوابط الأربعة شاذاً، أو منحرفاً أو مـائلاً عن الخط المسـتقيم ويتعـرض للاتهـام بشـتى التهم، **فـإن دعـوة الإحيـاء الإسـلامى[4] تـرى أن لا تقـدم إلا بعد مجـاوزة هـذه السـلفية، وأن التمسك بها لن يسـمح بـأى تقـدم وإنما يعـنى الجمـود وبالتالى التخلف**..

وهذا ما يتطلب إعادة كتابة منظومة المعرفة الإسلامية بفروعها الثلاث التفسـير والحديث والفقه وهذا الأمر على جسامته، وعلى أنه يصدم الكثيرين، فلا مفر منه.

لا الـترقيع يصـلح، ولا التجزئية نصـلح، ولا التـدريج يصـلح هـذه كلها مسـكنات وعلاجات وقتية لا تلبث أن تتبدد.

ولماذا يكون لا مفر منه...؟

الرد لأن الالتزام به يعنى التخلف..

وما الدليل على ذلك...؟

الدليل على ذلك واقع المسلمين المتمسكين بهذا الفهم السلفى والملتزمين به. فالواقع المتخلف المتدهور يضعنا أمـام سـؤال إما أن هـذا التـدهور والتخلف يعـود إلى هـذا الإسـلام الـذى يلـتزم به المسـلمون خاصة وإننا نجـده (أى التخلـف) حيثما وجد المسـلمون، فى الشـرق والغـرب والشـمال والجنـوب.. وإما أن هـذا الـذى يـؤمن به المسلمون ليس هو الإسلام الحق لأن الإسلام الحق نهض بالمسلمين ولم ينزل بهم.

وهذا التحليل الأخير هو الحقيقة والصواب وأمامه لا يكون مفر..

ولماذا ننزعج، ونـنـدهش، ونخـاف، ونحجم... هل الـذى وضع هـذا الـتراث ملائكة نزلوا من السماء؟ هل هم أناس لهم عصمة ووصفوا بالكمال دون الناس؟ ألم يقل أبو حنيفة منذ أكثر من ألف وثلثمائة عام "هم رجال.. ونحن رجـال" أفلا يحق لنا أن نقـول إننا اليوم أقدر من أسـلافنا على العمل بفضل ما تـوافر لنا من أدوات ومعـدات البحث وبفضل الثورة الثقافية التى جعلت المعارف تنهمر كسيل جارف..

وإذا كان الشاعر القديم قد قال:

---

4 (4) لمعرفة دعوة الإحياء الإسلامى إقرأ "دعوة الإحياء الإسلامى تعرض نفسها على القبائل – فهل من مدكر؟" دار الفكر الإسلامى 2005.

إنا وإن أحسابنا كرمت   لسنا على الآباء نتكل

نبنى كما كانت أوائلنا   تبنى ونعمل مثلما عملوا

فما أحق أن ينطبق علينا هذا القول...

نجد لا نحس عجزاً، ولا يتملكنا خوف، بل إننا بالفعل قد وضعنا الخطوط الأولية لإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية وشرحنا هذا بنوع من التفصيل فى كتاب "تجديد الإسلام" ويمكن تلخيصه كالآتى:

أولاً: إثبات أن الإسلام إنما أنزل للإنسان وليس العكس، ذلك أن مشيئة الله تعالى اقتضت أن يجعل الإنسان خليفة له على الأرض فخلقه فى أحسن تقويم، وعلمه الأسماء وأسجد له الملائكة وهذه وقائع لها مدلولاتها بالطبع. وحرصاً على هداية الإنسان وتسليحه ضد الغوايات. ولدعمه عندما تعرضه أوضاع ما للإذلال والاستغلال أنزل الله الإسلام "ليخرج الناس من الظلمات إلى النور" وليضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم". **فالإسلام فى جوهره رسالة تحرير والرسول فى حقيقته زعيم جماهير والغرض من وراء كل هذا هو الإنسان وإعداده ليكون أهلاً لما أراده الله له خليفة على الأرض.**

وقد أثبت كتاب "تجديد الإسلام" كيف أن الديانات كلها كانت هى التى أنقذت الجماهير المستعبدة من إسار الجبروت: اليهود فى مواجهة الفراعنة، الأرقاء والمستضعفين فى مواجهة روما. وأخيراً القبائل العربية المتنازعة لتكون أمة تحمل الكتاب والميزان ولم تكن هناك قوة أخرى غير الأديان تعنى بالجماهير ولا تقوى على صد جبروت الأباطرة والفراعنة والقياصرة.

وأثبت الكتاب أن المجتمع النبوى فى المدينة وهو الوحيد الذى يمثل الإسلام ويحسب عليه كان مجتمعاً إنسانيا بمعنى الكلمة يوفر الكرامة والأمن للإنسان من واقع فهم المسلمين وقتئذ لدينهم وأن شرعة المساواة كانت هى القانون الأعظم فى مجتمع المدينة وأن سلطة الحكومة كانت مقيدة من البداية بقبول الجماهير وفى النهاية بحق الجماهير فى تقويمها وعزلها.. ولا يؤثر على هذا أن لم نجد كلمات "الحرية" أو "حقوق الإنسان" لأن للأديان تعبيراتها الخاصة التى تعبر بها عن هذا المضمون نفسه فالبراءة الأصلية وفكرة أن الحرام هو ما جاء نص صريح بتحريمه فى القرآن يحقق الحرية بأوسع معانيها ومجالاتها، وحق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، يحقق التكافل الاجتماعى وفرض الزكاة التى تؤخذ من الأغنياء لتعطى للفقراء يحقق التكافل الاقتصادى"، وكان الإنسان فى المدينة عهد الرسول آمنا فى سربه لا يتصور أن يهجم عليه بوليس ويزجه فى السجن فالمدينة لم يكن لها بوليس ولم يكن فيها سجون.

2. إن هذه الفترة التى حققت "اليوتوبيا" التى تمناها الفلاسفة انتهت سريعاً، ربما بمجرد أن طعن عمر بن الخطاب، وربما طالت شيئاً ما ولكنها انتهت نهاية مأساوية ومؤسفة سنة 40 هجرية عندما أحل معاوية بن أبى سفيان الحكم العضوض محل الخلافة الراشدة ونقل العاصمة من المدينة إلى دمشق..

من هذه اللحظة بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الدولة الإسلامية، مرحلة حافلة بالحكم المطلق، وإهدار كل الحقوق والحريات ووصلت هذه المرحلة إلى قمتها فى القرنين الثانى والثالث للهجرة – عندما بلغت المرحلة الإمبراطورية التى لا تغرب عنها الشمس أو "لا يتجاوزها السحاب"[5].

ولا تقتصر طبيعة هذه المرحلة على الحكم المطلق، إذ إنها اتسمت بظهور ملل ونحل شاذة، منحرفة، من آثار الوراثات القديمة لحضارات الشعوب التى فتح الإسلام

---

[5] (5) إشارة إلى كلمة الخليفة هارون الرشيد إلى سحابة عابرة "أذهبى حيث شئت فسيأتينى خراجك".

بلادها كما دخلها أجناس من ترك، وفارسـيين، وديلم، وكـرد الخ... وتـأثر فقهها وفكرها بآثار الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو..

فى هـذه الفـترة بالـذات وضع الأسـلاف منظومة المعرفة الإسـلامية (لاحظ أن أحمد بن حنبل الممثل الأول للسـلفية عاصر حكم المـأمون والمعتصم أى القمة الـتى بلغتها الإمبراطورية وبـــدأت بعـــدها فى الـــنزول.. وتحتم علي الفقهـــاء سياســـيا، وسيكولوجيا وعمليا، شاعرين أو غير شاعرين، راغبين أو غير راغبين أن تصدر أحكامها بما يتفق مع طبيعة المرحلة الإمبراطورية للدولة وليس بما يتفق مع الأصـــول الـــتى قررها القـرآن وطبقها الرسـول. لقد انتهى عهد الإنسـان وبـدأ عهد السـلطان، انتهت الأوضـاع القرآنية النبوية الإنسـانية وجـاءت الأحكـام السـلطانية السـلطوية المسـتبدة وظهر هنا فى أحكام تأمر بطاعة الأمير وإن جلد ظهـرك وغصب مالـك، وتغفل الزكـاة بينما توثن الصلاة، وتصـطنع صـيغة "من جهل معلوما من الـدين بالضـرورة" فهو مرتد وتقنن دونية المرأة وهـذه كلها تنـاقض مع ما كـان قائمـاً فى المرحلة النبوية والخلافة الراشدة بقدر ما تتفق مع مقتضيات الدولة الإمبراطورية.

3. كشفت دعـوة الإحيـاء عن مأخذ خطـير، فى منظومة المعرفة الإسـلامية دق على القائمين عليها – ذلك هو وجود كيد قديم للإسلام ظهر من أيام الرسـول وعـبرت عن الآية ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُـرْآنِ وَالْغَـوْا فِيـهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُـونَ﴾. {26 فصلت}.. ولما كان القرآن محفوظا فى الصـدور، مثبتا فى الرقـاع فـإن اللغو فيه إنما يكون ممكنا بوضع أحاديث تشكك فيه وتشوه صفحته وتتضـمن أحكاماً مناقضة له وقد قام المشركون والمنافقون بهذا، ولكن لم تعرف هـذه الأحـاديث أو لم يؤخذ بها إلا مع بداية المرحلة الإمبراطورية ومع وضع المفسرين تفسيراتهم إذ دق عليهم تبين وضـعها لأن الـــذين وضـــعوها جعلـــوا لها سـنداً ينتهى إلى عمر بن الخطـــاب أو عائشة أو ابن مسعود أو غيره من الصحابة.. وكان المحدثون قد أصبحوا أسرى الإسناد وأصابهم ذلك بنـوع من الغفلة فضـلاً عن أن هـذا التشـويه أو المسخ كـان يتلاءم مع طبيعة المرحلة الإمبراطورية ويحل لها مشـكلتها. ولا يخـالج دعـوة الإحيـاء شك أن كل الأحـاديث عن الناسخ والمنسـوخ وأسـباب الـنزول وكل ما حفلت به كتب السـيوطى والزركشى عن آيـات أو سـور منسـية أو أخطـاء فى الآيـات، يضـاف إليها الأحـاديث الـتى تقيد حرية الاعتقاد وتقرر دونية المرأة.. وتأمر بطاعة الحاكم.. كل هـذا من وضع الـذين أرادوا أن يلغوا فى القرآن، ودعوة الإحياء دون أى تردد تستبعدها جميعاً. إننا لا نـرى عمليـاً أثـراً لهـذه الأحـاديث فى عهد الرسـول. لأنها تسـللت واندست وبدء الأخذ بها فى المرحلة الإمبراطورية للدولة الإسـلامية. أما فى عهد الرسـول فما كـانت تسـمح الأوضـاع الإنسانية/ النبوية بها.

4. وأخـيراً فقد كـان لـدى دعـوة الإحيـاء الشـجاعة لتعلن أن الأسـلاف – مع الاعتراف بنبوغهم وإخلاصهم وتفانيهم. فإنهم ليسـوا معصـومين ولا يمكن الإدعـاء بـأن كل ما توصـلوا إليه يتحتم الأخذ به وأنه حـتى لو كـانت هـذه المنظومة سـليمة عنـدما وضـعت، فإنها الآن، وبعد ألف عـام من وضـعها لا يمكن أن تجابه مشـكلات العصر أو تحقق نوعاً من التعـايش معـه. وأن الالـتزام باتباعها هو كإلزامنا أن نلبس عند رجولتنا ما كنا نلبسه فى طفولتنا، هذا شـىء مرفـوض ولا يمكن عمليـاً.. خاصة إذا وضـعنا فى تقديرنا ما اتسم به العصر الحـديث من سـياق حـثيث وثـورة فى المعرفة والاكتشـاف والاختراع نتيجة لثلاثة قرون متوالية من التراكم المعرفى والتواصل ما بين دول أوروبا سمح فى النهاية بالوصول إلى الإنجازات المذهلة الـتى غـيرت تمامـاً صـورة الأوضـاع عما كانت عليه من مائة سنة، دع عنك ألف عام..

وهكـذا انتهت دعـوة الإحيـاء الإسـلامى إلى عـدم الالـتزام بمنظومة المعرفة الإسلامية التى وضعها الأسلاف وضرورة إعادة تأسيسها بطريقة مختلفة.

إن دعوة الإحيـاء الإسـلامى لم تـأت بشـىء من عنـدها أو من غـير الإسـلام لأن القرآن – وهو عماد الإسلام – أرشدنا إلى المصادر الأخرى التى كـانت من فكرها لهـذا

فإنها اعتمدت القرآن.. والسُنة. ولكن برؤية جديدة ثم الأساس الثالث الذى توصلت إليه – وهو الحكمة – وهو مما نص عليه القرآن الكريم أيضاً.

إن الرؤية الجديدة للقرآن تستبعد التفاسير كافة – من بن عباس حتى سيد قطب وترى أن هذه التفاسير فرضت رؤية مضللة للقرآن. لأنها اعتمدت على أحاديث موضوعة أو ركيكة – فضلاً عن أن المفسر لا يمكن أن يتجرد من نفسه التى بين جنبيه، وما تكنه وراثات واتجاهات وتيارات ثقافية ومذهبية وروح العصر الخ... إن دعوة الإحياء الإسلامى تقول ارفعوا أيديكم عن القرآن.. دعوه يعبر عن نفسه بنفسه ولا تضعوا وصيا عليه أو ترجمانا له..

أما السُنة فقد ارتأت الدعوة ضرورة ضبطها بمعايير قرآنية فأى حديث لا يخالف هذه المعايير فيمكن أن ينسب إلى الرسول أما ما يخالفه فلابد فيه علة، ولا يؤخذ به لأنه لا يعقل أن نأخذ برواية مشكوك فيه وننبذ النص القرآنى المحكم والمقدس والقطعى الثبوت.

فضلاً عن أنه ليس كل ما جاء فى السُنة يعد تشريعاً وأن السُنة لا تستقل بالتحريم والتحليل وأن ليس لها التأبيد الذى أنفرد به القرآن.

على أن دعوة الإحياء تؤمن أن القرآن والرسول هما المكونان الأساسيان اللذان يجمعان ويوحدان أمة الإسلام على اختلاف لغاتها وأجناسها، وهى تخص الرسول بأنه الأسوة والقدوة والمثل الأعلى للمسلمين جميعاً..

وأخيراً فإن دعوة الإحياء الإسلامى تدفع بالحكمة لتأتى بعد القرآن والسُنة، لقد استخرجتها دعوة الإحياء من آيات القرآن الكريم الذى قرنها بالكتاب فى آيات عديدة وأبرزت أن الحكمة هى الباب المفتوح للإسلام على عالم العصر.

لقد حرر هذا التأسيس الجديد القرآن من أوزار المفسرين وحرر السُنة من لوثات الوضاعين وغفلة المحدثين فأصبح القرآن قوة تعمل لتحقيق ثورة الكلمة وعاد الرسول مبشرا ونذيراً وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيراً. ثم فتح باب الحكمة حتى لا يكون الإسلام كتلة جامدة أو صندوقاً مغلقاً ولكن سبيلاً مفتوحاً على كل الثقافات فى كل أنحاء العالم ووضع الإنسان فى صدارة هذه المنظومة باعتباره الهدف الذى من أجله جاء الإسلام فلم يعد الإسلام مشكلة ولكن وجدانا حيا ونشوة متجددة وإضافة للبشرية تستكمل بها نقص الحضارة الحديثة.

الفصل السادس
عندما تهل الشريعة
متوشحة بالحرية، ومستهدفة العدل والمصلحة

لو فرضنا أن جهود الأجيال التالية التى أشـرنا إليها فى نهاية الفصل السـابق قد نجحت فى اكتساب الرأى العـام، فهل نأمل اسـتعادة تلك المرحلة البـاهرة الـتى كـان فى أصلها وجود الرسول بشخصه، أو التى تلاها وكانت آثار هـذا الوجـود لا تـزال ماثلة فى أذهان صحابته الذين عايشوه، وظل بعضـهم حيا حـتى المائة الأولى للهجـرة.. وهو الوقت الذى ظهر فيه "التابعون" والذين هم أقصى امتداد لمجتمع المدينة وإن لم يكن مجتمعهم خالصاً صافيا كمجتمع المدينة؟.

كلا فهذه فلته لا تعود أبداً ولا تتكرر أبداً فقد أوى الرسـول إلى ربـه، ولن يكـون بعده رسول ولن يتكرر مجتمع يبلغ فيه احترام الشريعة أن يصر الجـانى على تطهـيره بالعقوبة ويبلغ فيها حرص القاضى على الإنسان أن يلقنه الإنكار.

ونحن لا تخالجنا الأوهام فى أن الدعوة التى نقدمها اليوم وسبقت إليها الإشـارة فى الفصل السابق لإعادة تأسيس الفكر الإسـلامى لن تجد قبـولاً فوريا إلا من القلـة، وأنها سـتتعرض لشـتى الاتهامـات والتخرصـات والادعـاءات.. وأنه لابد أن يمضى وقت طويـل، خمسـين سـنة أو أكـثر قبل أن يصـبح هـذا الفكر "رأى عـام" قد لا تسـتوعبه الأغلبية ولكن تتقبله الأقليــة.. ونحن لا نعمل لحسـاب الحاضر الماثـل، ولا نعتمد على الجيل المعاصــر. ولكننا نخطو الخطــوة الأولى على مســيرة ألف ميــل. لإننا إن لم نخطوها فقد لا يفعلها الآخرون كما أننا نقدم الجـزء النظـرى والأصـولى ونـدع للأجيـال الآتية مهمة التطبيق.

إن قصارى ما نطمع فيه هو أن هذا التجديد لمنظومة المعرفة الإسلامية إذا قدر له النجاح فإنه سيحقق للشريعة – فيما نحن بصدده – أى تطبيقها أمرين.

الأول أنه سيضفى على الشريعة مسـحة من القداسة الإسـلامية المسـتمدة من القـرآن الكـريم، ومما ثبت عن الرســول وما تقضى به الحكمة – وهى مسـحة تختلف تمامـاً فى المســحة الـتى أضــفاها الفقه المــذهبى أو فرضــتها الطبيعة الإمبراطورية للدولة الإسلامية على الشريعة كما أنها تفوق المسحة التى أضفاها احترام القانون فى المجتمع الأوروبى على قوانينه الوضعية.

الثـانى أن شـكل الشـريعة سـيختلف ولن يلـتزم بالصـورة الـتى يقـدمها الفقه القديم. بل وقد يصل الاختلاف إلى تأويل بعض النصوص إذا قضى التطور على المــبرر الذى من أجله أنزلت سواء كان هذا النص من القرآن نفسه أو من السُنة.

والأسـاس الأصـولى لهـذا هو أن أى نص جـاء به الإسـلام سـواء فى القـرآن أو السُـنة، لم يوضع عبثا إنما جـاء لحكمة[6]، وقد كـانت هـذه الحكمة قائمة عنـدما نـزل النص، ولكن يحدث أن تَجِد أوضاع جديدة تنتفى منها الحكمــة، وعندئذ ينتفى النص لأن الحكمة تصاحب الحكم إيجابـاً وسـلباً وقد تنبه عمر بن الخطـاب إلى هـذه النقطة فى وقت مبكر جداً. وعندما لم تكن الأوضاع قد تطورت التطورات الجسيمة الـتى وصـلت إليها بعده. فقد لاحظ أن النص القرآنى عن مصارف الزكاة يتضمن "المؤلفة قلــوبهم" وكانت "الحكمة" فيه عندما نزل القرآن كسب تأييد بعض القيادات القبلية للإسـلام، أو على الأقل كف عـداءهم. ولكن الإسـلام أصـبح عزيـزاً قويا فى عهد عمر بن الخطـاب ولم يعد بحاجة إلى مناصـرتهم ولم يعد يخشى معارضـتهم وبهـذا انتفت الحكمة منـه،

---

6 (6) نحن نؤثر تعبير حكمة على كلمة علة الفقهية، لأن الفقهاء قيدوا العلة بضوابط ضيقت عليها، ونحن نؤثر الحكمة المرنة التى تتجاوب مع التطور، ومع المصلحة.

ولم يعد مبرر لإعماله، فأوقفه لا تعطيلاً له، ولكن لانتفاء العلة، وإذا وجـدت العلة مـرة ثانية.. يعاد تطبيقه.

وتضـمن القـرآن الكـريم نصوصـاً عديـدة عن "ما ملكت إيمـانكم" لأن الإسـلام عندما نزل من ألف وأربعمائة عام كـان الـرق موجـوداً ويعد ظـاهرة لا يمكن تجاهلهـا، وقد سلك إزاءها مسلكين الأول تفريغ الرق من أسوأ ما يتضمنه وهو الإذلال والقسـوة وسوء المعاملة فحذرت وشددت أحاديث نبوية عديدة من سـوء المعاملة وضـرورة أن يأكل العبد مما يأكل سـيده ويلبس مما يلبس سـيده ولا يكلف ما لا يطيقه ونفذ هـذا التوجيه بعض الصحابة حتى لا يميز النـاظر بين السـيد وعبـده لأنهما معـاً يلبسـان زيـاً واحداً كما حصر الرق فى أسرى قتال مع غير مسلمين وجعل مصير هـؤلاء الأسـرى – بنص القرآن - ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. وطبق الرسـول هـذا النص فى حـالتى أسـرى غزوة بدر وأسرى غـزوة هـوازن كما جعل "عتق رقبـة" تكفيـراً عن الكثـير من الآثـام. ولكن هـــذه التوجيهـــات النبوية والقرآنية لم تتـــابع أولاً لغلبة الطبيعة البشـــرية على التوجيهـات الدينية فى معظم الحـالات وثانيا لأن الـرق كـان جـزءً لا يتجـزأ من نظـام الانتاج وقتئذ، ولم يكن ممكنا الاستغناء عنه كليـه. وقد فشـلت كل الأديـان فى القضـاء عليه وفشل دعـــاة الإنســـانية فى القضـــاء عليـــه. ولم يكن الـــذى قضى عليه هو "ويلبرفورس" وزملاؤه فى بريطانيا أو لنكولن فى الولايات المتحدة، ولكن الذى قضى عليه كـان ظهـور الآلات البخارية ووقـوع الانقلاب الصـناعى. فالآلة جعلت عمل العبد عبئاً بعد أن كان كسباً، فوجب التخلص منه وكان هذا التخلص يعنى تحريره.

والذى يقرأ كل ما جـاء فى القـرآن عن الإنسـان، وأن التفاضل يكـون بـالتقوى، وأن الناس جميعـاً سـواء لا فضل لعـربى على عجمى إلا بـالتقوى الخ... يلمس تمامـاً ضيق القرآن بهذه الظاهرة وأنه أراد وضع نهاية لها عندما قال ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِـدَاءً﴾. ولكن المبادئ التى وضعها الله لتطور المجتمع أرجأت ذلك.

والآن وقد تحررت البشرية من هذه الوصمة، فإن كل الأحكـام الـتى جـاءت عن عبيد أو أرقاء، أو ملك اليمين، سواء جـاءت فى القـرآن الكـريم، أو السُـنة أو الأحكـام الفقهيـة، كلها تعد منتفية لأن "جسم القضـية" ومبررها وهو الاسـترقاق لم يعد قائمـاً، ومن ثم فلا مبرر مطلقاً للإشـارة إليه فى الكتب الحديثة عن الفقـه، ويصـبح مما يثـير السخرية أن نعلمه فيما يتعلم طلبة الفقه.

ويماثل هذا النصـوص عن "الغنيمـة" و"الفـيئ" وفـرض الجزيـة، فهـذه كلها إنما ســـنت لأن الجيش "المحـــترف" لم يكن معروفـــاً عند نـــزول أحكامهـــا، وإنما كـــان المتقـاتلون يعوضـون بسـلب القتلى أو أسر الأسـرى. وانتهت هـذه النظم مع ظهـور الجيش المحترف وتغـير أسـاليب القتـال، ولأن أسـاس المواطنة لم يعد الـدين، ولكن الأرض وهو أصـلاً المبـدء الـذى أرسـاه الرسـول فى صـحيفة المدينة وسـبقت إليه الإشارة.

وحـرص القـرآن على "الزكـاة" حرصه على الصـلاة، وكـانت تأدية الزكـاة هى العلامة الاجتماعية على إسلام مجتمع كما كانت الصلاة هى العلامة العبادية على ذلـك. وعنـدما رفضت قبائل من العـرب أداء هـذه الزكـاة بحجة أنهم كـانوا يؤدونها للرسـول لكى "يصـلى عليهم" جـاهلين المضـمون الاجتمـاعى لهـا، حـاربهم أبو بكر واعتـبرهم مرتدين، وكانوا يستحقون هذا الوصف مع أنهم كانوا يؤمنون بالله والرسـول ويقيمـون الصلاة، لأن رفض الزكاة كان ردة اجتماعية عن الإسلام.

وكـانت الزكـاة تحقق التكافل الاقتصـادى للمجتمع الإسـلامى فـترة الرسـول والعمرين بفضل تحصيل أموالها وإنفاقها فى مصارفها، ولكننا لا نسمع شيئاً عن الزكاة بمجرد ظهور المُلك العضوض الذى لم يجد أن الزكاة تدعمه، وإنما تدعم الشـعب وهو يريد ما يدعمه هو – ولهذا لجأ إلى الضرائب التى لم يعرفها المجتمع الإسـلامى، بل إنه

أغرق الشعب وكبله بسلسلة متوالية من الضرائب حالت دون تقدم المجتمع، وأنسيت الزكاة أو كادت.

فى هذه الحالة، فإننا نجد الصورة التى تأخذ شكلاً مناقضاً لما أخذته الأشكال السابقة التى كانت تحرص على تطبيق أوضاع انتفت الحكمة منها، إذ نرى هنا إهمال أحكام تمس الحكمة إليها.

وعندما ظهر الإسلام لم يكن للمرأة وجود فى المجتمع الجاهلى الذى كان يقوم على الحرب، والشرب، والميسر، فضلاً عن أنها كان يمكن أن تصم القبيلة بالعار إذا سبيت وكان هذا من الأسباب التى جعلت بعض العرب يئدون البنات وصور القرآن حالة العربى عندما يبلغ بولادة أنثى ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ **(58)** يَتَوَارَى مِنْ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِه أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُون﴾. {59 النحل}.. وليس هناك ما هو أبلغ فى تصوير فكرة العرب عن المرأة من هذه الكلمات.

أعطى الإسلام المرأة حقوقاً كانت شجى فى حلق العرب وعندما قرر لها نصيباً فى الميراث. أخذ العرب يراجعون الرسول "كيف يورثوها وهى لم تتقلد رمحا ولم تكسب غنيمة وبسماحة الإسلام، وما منحه للمرأة من حقوق ظهرت المرأة فى المجتمع، وكانت تصلى مع الرسول وكانت تحضر الغزوات لعلاج الجرحى بل ودافع بعضهن فى "أحد" أمام الرسول بالسيف عندما فر الرجال. وقادت عائشة جيشاً إسلاميا أراد الصلح بين على ومعاوية وكانت هى التى زودت كتب الحديث بأكثر الأحاديث صحة.

إن الآية التى يرون أنها قد قررت تعدد الزوجات كانت فى الحقيقة هبوطاً بالتعدد الذى كان فاحشا فى العرب إلى أربعة ثم عدم الترخيص به إلا فى ظرف معين، ومع اشتراط العدل. ولكن الفقهاء أغفلوا كل هذا ولم يحفظوا إلا ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾. وجاءت هذه الآية فى مستهل سورة النساء التى أنزلت لحماية المرأة من أفتيات الرجل. إن نص الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا﴾. فتجاهل الفقهاء صدر الآية الذى بنى عليه السماح بالتعدد وهو ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾. كما تجاهلوا عجزها وهو ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا﴾. والأمر فى الطلاق كذلك. فمع أن هناك نصاً صريحاً على إشهاد ذوى عدل على الطلاق. ونص صريح على "الخلع" وهو حق المرأة فى طلب الطلاق إلا أن هذا أهمل بحيث أصبح الهم الأعظم لدعاة تحرير المرأة.

وجعل القرآن شهادة المرأة فى الدَّين نصف شهادة الرجل. كما جعل ميراث الأخت نصف ميراث الأخ. وكان الإسلام فى هذا يلحظ اعتبارات سليمة، منها أن المرأة – وقد كان حالها على ما أشرنا إليه من الإغفال والإهمال – ما كان يمكن لها فى هذه الفترة أن يكون لها ما كان للرجال من معرفة بما يلابس قضية الحقوق المؤجلة – (الدين) من ملابسات ومع ذلك فإنه لم يستبعدها ولكن اشترط وجود أخرى "أن تذكر إحداهما الأخرى وبالمثل، فإنه عندما جعل نصيب الأخت نصف نصيب الأخ فأنه كان يلحظ أن التوريث جزء من نظام اقتصادى كان يوجب على الرجل إعالة المرأة، سواء كان الرجل أبا أو أخاً أو زوجاً، كما أن المرأة عند الزواج لا تطالب بشىء بينما يكون على الرجل أن يدفع مهراً تأخذه المرأة حقا خالصاً لها. فنظام التوريث جزء من نظام أعم منه وجاء هذا الجزء ليتفق مع بقية أجزاء هذا النظام العام ولم يقصد منه الحيف على حق المرأة، بدليل أنه يعطيها فى حالات عديدة من الميراث أكثر مما يعطى الرجل.

ولكن الإسلام ما كان يستطيع أن ينهض بالمرأة بحيث يحقق لها ما يريـده دعـاة الإصلاح الاجتماعى اليوم، أى بعد مضى ألف وأربعمائة سنة من التطـور.. لم يكن هـذا طبيعياً، كان وضع المرأة كما الذى قـرره الإسـلام عنـدما أنـزل أفضل من وضـعها فى العالم كله بل كان أفضل مما كانت المرأة فى أوروبا حتى القرن الرابع عشر الميلادى الذى كان من الممكن فيه بيع المرأة فى إنجلترا ولكن هـذا الوضع قد يكـون فى بعض جوانبه أقل مما بلغته المـرأة اليـوم فى بعض دول العـالم وتريد المـرأة اليـوم – ومن حقها هــذا – أن تنــال ما نالته إخوانها فى مجتمعــات أخــرى وما كفلتها لها المواثيق الدولية.

ولم يكن الإسـلام إذن ليسـتطيع أن يمنح المـرأة أكـثر ما منحها فى العهد الـذى نزل، بل إن هذه الحقوق قد تآكلت بمضى الزمن مما يدل على أنها كانت أكـثر تقدمية مما تسمح به الأوضاع، ولكن الإسلام وإن وقف عند تحريره المـرأة عند حد معين فإنه أعطى مفاتيح منحها المزيد فى كثـير من آياتـه. ذلك **أن القرآن يصـدر آياته على مستويين: الأول هو الواقع وهو فى هذه الحالة يصـلح قـدر ما تسـمح به الأوضــاع لأنه يعلم أن تغيــير وتطــوير الأوضــاع له مبــادئ وأصــول، والمســتوى الثــانى هو الــواجب وهنا يعطى القــرآن إشــارات تحتمل المعــانى المطلوبــة، ويضع المبــادئ الــتى يمكن عليها إقامة الإصــلاح المطلوب. فكل الآيات التى تقرر المساواة بين البشر وأن الأفضلية هى للتقوى وليست للنسب أو الجاه أو الجنس يمكن أن تكون أساساً لتحريك النصـوص وتحرير الرقيق وإعطـاء المـرأة وضع المسـاواة مع الرجــل، فضلاً** عن آيـات مثل ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَـاءُ بَعْضٍ يَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَـوْنَ عَنْ الْمُنكَـرِ وَيُقِيمُـونَ الصَّـلاةَ وَيُؤْتُـونَ الزَّكَـاةَ وَيُطِيعُـونَ اللَّهَ وَرَسُـولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. {التـوبة 71}.. يمكن أن تكون قاعـدة لمسـاهمة المرأة فى كل النشاط العام أى الأمر بـالمعروف والنهى عن المنكـر. وفى ضـوء ذلك يفهم موقف القـرآن وأنه ما كـان يمكن أن يصـدع فى وقت نزوله بما يمكن أن تنتهى إليه الأوضاع من تقدم وانفتاح.

فإذا رأى دعاة تحرير المـرأة أن الأوضـاع الآن اختلفت فـالمرأة الحديثة خـرجت للحيـاة العامة وأصـبحت ممارسة للأعمـال بحيث يسـتبعد ما كـان قائمـاً عنـدما نـزل القرآن من النُكر والإغفـال. كما أن فكـرة إعالة المـرأة لم تعد كما كـانت فى النظـام القديم، بل لقد وجدت حالات عديدة تعيل المرأة الأسـرة دون الرجل أو أنها تسـتكمل هـذه الإعالة من مرتبهـا.. فـإذا وجد أن الإبقـاء على أن تكـون شـهادتها نصف شـهادة الرجل، وأن يكون نصيب الأخت نصف نصيب الأخ فيه حيف عليها فليس هناك مشـكلة ويمكن معالجة ذلك فى ضوء التكييف الذى سنعرضه.

إن هذا الفهم لطريقة القرآن فى سـوق توجيهاته وما تتصف به من "ديناميكيـة" ومرونة وإيحاء للمستقبل جعل بعض الفقهاء القدامى ينظرون إلى "مقاصد الشـريعة" وراء النصوص كما فى الشاطبى ونرى هذا الفهم يزداد وضوحاً وتحديـداً فى كلام العز بن عبد السلام الذى قرر "ما أمر الله تعالى بشىء إلا وفيه مصـلحة، عاجلة أو أجله أو كلاهما، وما نهى عن شىء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو أجله أو كلاهما".

كما يلاحظ "ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات".

إن إلحاح العز بن عبد السلام على جلب المصـالح ودرأ المفاسد – دفع بالقضـية إلى الإمام بحيث تحدد غـرض الشـريعة ومحتواها على يـدى نجم الـدين الطـوفى وابن القيم.

أما الطوفى وهو نجم الدين الطوفى الفقيه الحنبلى فقد جاء بمبدأ صـارم قضى على الأسـلوب المـراوغ الـذى عـالج به الفقه السـلفى المصـلحة وكـان يفتـات عليها

ويضيق بها كأن يقول إن الشرع يأخذ بالمصلحة ثم يعود ليقول إن المصلحة الحقيقية هى فى الشرع!.

فتح الطوفى هذا الباب الموارب على مصراعيه وأعلنها مدوية صريحة "أن المصلحة هى المقصد الأسمى للشارع ويجب الأخذ بها إذا حدث تعارض ما بين المصلحة والنص. لا من باب الافتيات على النص، ولكن من باب تأويله ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من خصائص الشرع وهى أقواها وأخصها فنقدمها فى تحصيل المصالح"..

فى الطوفى نجد المعالجة الصريحة الجذرية لقضية المصلحة ونجد الإقامة الأصولية لها على أسس شرعية لأنه انتهى إلى مبدئه عن طريق تفسيره لحديث "لا ضرر ولا ضرار" ولكن هذا أثار ثائرة الفقهاء منذ أن قالها حتى ألف عام بعدها تقريباً..

عندما أبدع الفقيه البريطانى "بنثام" فكرة المنفعة **utility** وجعل الهدف "أكبر منفعة لأكثر عدد" وجد أنصاراً يدعمون مذهبه أما الطوفى فعندما نادى بالمصلحة فإن المهاجمين له لم يكونوا من أبناء عصره فحسب، ولكن كل الفقهاء فى العصر الحديث بلا استثناء.

أما الإمام بن القيم الجوزية فإنه يقرر أن الشريعة هى العدل وأكد ذلك فى مناسبتين وفى المناسبة الأولى قال أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأى طريق كانت فثم شرع الدين ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه. وأدل وأظهر بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها وبمقتضاها.

والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها[7].

وفى المناسبة الثانية قال تحت عنوان "بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد".. فإن الشريعة بناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[8].

إن ابن القيم بعد أن يقيم الشريعة على العدل فإنه يخرج منها ما دخل فيها بطريقة التأويل إذا كان مخالفاً للعدل، كما يدخل فيها ما لم تذكره الشريعة على وجه التحديد إذا كان يؤدى إلى العدل لأن "الطرق" لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد. ومقصد المقاصد هو العدل.

هذا مبدأ أصيل وقد وصل مع ابن القيم إلى أعمق أعماق الشريعة حيث جوهرها.. فأظهره ونبه عليه..

ومما يستحق التنويه أن هذه النبذة السابقة جاءت تحت عنوان "فصل فى تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا مبدأ يمثل المرونة والتكيف مع الأوضاع مما يدخل فى صميم التجديد.

---

7 (7) إعلام الموقعين لابن القيم طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة ج4 ص373.

8 (8) المرجع السابق ج3 ص3.

هــؤلاء ثلاثة من كبــار الفقهــاء انتبهــوا وسط تلال الكتابــات والنقــول الفقهية المذهبية التى أخذت بالتفاصيل وانساقت إلى الأعراف والتقاليد واسـتخذت أمـام نظم الحكم التى كانت تقنن الظلم والاستبداد، وكما لاحظنا فى كتابنا "تجديد الإسلام" فــإن لفتـاتهم تلك ضـاعت وسط التنبج والأعـراف والتيـار السـائد، ولكنها كشـفت عن هـذا الجـانب الأصـولى الهـام – إلا وهو أن الشـريعة تـدور بين أمـرين – لا تجاوزهما – هما العدل والمصلحة.

ولــدينا ما هو أعظم منزلة مما ذهب إليه هــؤلاء الفقهــاء الثلاثــة، وما يمكن أن يكون قد استأنسوا به فيما ذهبوا إليه. ذلك هو النص القـرآنى المتكـرر عن أن "الـدين هو الحق أو أن مضمون القرآن هو الحق، وأن مضمون "ما أنزل الله" هو الحق..

وتكرر هذا المعنى فى آيات عديدة نشير إلى بعضها. ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِـالْحَقِّ بَشِـيرًا وَنَذِيرًا وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾. {119 البقرة}.. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِـدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّــرِينَ وَمُنــذِرِينَ وَأَنــزَلَ مَعَهُمْ الْكِتَــابَ بِـالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَـدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُـوا لِمَا اخْتَلَفُـوا فِيـهِ مِنْ الْحَـقِّ بِإِذْنِـهِ وَاللَّهُ يَهْـدِي مَنْ يَشَـاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. {213 البقرة}.. ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْـكَ الْكِتَـابَ بِـالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾. {105 النساء}.. ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُـولَهُ بِالْهُـدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾. {33 التوبـة}.. ﴿قُـلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَـلَّ فَإِنَّمَا يَضِـلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيـلٍ﴾. {108 يـونس}.. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْـكَ الْكِتَـابَ لِلنَّاسِ بِـالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾. {41 الزمر}.. ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾. {7 الشورى}..

ويزيد المعنى وضوحاً عندما يتحدث عن أن الحكم بين الناس إنما يكون بالكتاب أو "بما أنـزل اللـه" وقد يزيد الوضـوح عنـدما يقـرن بالكتـاب أو الحق – بـالميزان – أو عندما يذكر العدل صراحة باعتبـاره وسـيلة الحكم ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُـوا بِالْعَدْلِ﴾. {58 النساء}.. وهى الآية التى تزين قاعات المحـاكم فى مصر ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. {25 الحديد}..

إن استقراء هذه الآيات توضح لنا أن القـرآن الكـريم إنما يمثل الحق – وبـالطبع فهذا يسرى على ما أنزل اللـه، كما وضـحت الآيـات أن هـذا الحق هو الـذى يحكم بين النــاس، وعنــدما يــراد تطــبيق الحق وجعله أداة للفصل بين النــاس فإنه يتحــول إلى "العدل" لأن العدل هو إعطاء كل ذى حق حقه، ويؤكد القرآن هـذا المعـنى وينص عليه صراحة عندما يذكران العدل وهو ما يحكم به بين الناس أو أن يـذكر "المـيزان" – رمز العدل جنبا إلى جنب الكتاب.

ولكن هنـاك جانبـاً جديـداً يلـزم تجليتـه، لأن هـذا الجـانب يمثل شـرطاً ضـروريا لإمكان تحقيق العدل وبدونه فإن العدل يهدر تماماً، ولا يجد سبيله للتطبيق. ومثل هــذا ينطبق عليه أن ما لا يتحقق الواجب إلا به، فإنه يعد من الواجب نفسه.

هذا الجانب هو الحرية...

* * *

وفى كتابنا "نظرية العـدل فى الفكر الإسـلامى وفى الفكر الأوروبى" لاحظنا أن العــدل لم يكن من القيم الحاكمة فى الحضــارة الأوروبية الــتى قــامت على قيمــتىِّ الحرية والقوة.. كما لاحظنا أن العدل يكاد يكون القيمة الأعظم بين قيم الإسلام بحيث يكاد يكون العدل هو الطابع الرئيسى، ولو كان للأديان "بصمة" لكان العـدل هو بصـمة الإسلام.

وتضافرت قيمتا الحرية والقوة لدفع المجتمع الأوروبى لأن يحقق القــوة فى كل شىء وسمح له مناخ الحرية بأن يحقق ذلك، فاستهدف القـوة فى الجسم وفى سـبيل ذلك تقبــل، بل نَظَمَ المصــارعة الحــرة والملاكمة الطليقة والعــدو والســباحة وحمل الأثقــال الخ... وحقق القــوة السياســية فكــان هــدف الدولة من أثينا حــتى روما حــتى المرحلة الاستعمارية هو قتال الدول الأخرى والاستحواز على أرضــها وخيراتهــا، وحقق قــوة العقل وبفضــله اســتطاع أن يســتغل قــوى الطبيعــة، وأن يفتح له العلم أســرار "الطاقة" وبهذا وصل إلى الصناعة الآلية التى كـانت انقلابا فى تـاريخ طـرق الإنتـاج ثم تتطرق حتى وصل إلى الذرة، كما سمح منـاخ الحرية بـأن يتوصل المجتمع إلى إشـباع أهــواء النفــوس وما تشــتهيه من صــور عديــدة للاســتمتاع كما مكنت الحرية أصـحاب العقول من التفكير المطلق الخ...

باختصار حققت أوروبا إنجازاتها العظيمة التى تميزها عن كل الحضارات الأخرى وتجعلها تفوقها بفضل الحرية.

ولكن لما لم يكن العــدل من القيم الحاكمــة. فـإن الحرية الطليقة ورغبة القــوة مكنا الأقوياء من سحق الضعفاء والأغنياء من اســتغلال الفقــراء، وظلت هــذه الســوءة مما اتصفت الحضارة الأوروبية حقبة من حياتها.

ولكن الحرية فى الوقت الذى سمحت للأقوياء بأن يتوصــلوا إلى الوســائل الــتى تحقق لهم "القوة" فأنها سمحت للضعفاء بـأن يتوصــلوا إلى الوســائل الــتى تحقق لهم القــوة أيضــاً. ووصــلوا إلى ذلك بالفعل بعد تضـحيات عديــدة وتجــارب فاشــلة. وبعد أن استهلك الاستغلال ثلاثة أو أربعة أجيال من العمال. استطاع العمال أن يكونوا النقابات الــتى توصــلت – بشق الأنفس – وبفضل الإبــداع أن يكبح العمــال جمــاح الرأســمالية المســتقلة، وأن يجلســوا إلى جــانب الرأســماليين على مائــدة "المفاوضة الجماعيــة" ليضعوا شروط العمل وساعاته وأجوره والأمن الصناعى الخ...

بل حققت لهم الحرية أن يكونوا حزب العمال، فاستطاع هــذا الحــزب بعد نصف قــرن من الكفــاح أن يســقط تشرشل المنتصــر، ويتــولى هــذا الحكم ســنة 1945 وأن يكون أول حكومة للرعاية.

هنا نجد أن الحرية وإن سمحت حينا من الدهر للأقوياء باستغلال الضــعفاء، فإنها أتاحت الفرصة للضعفاء بان يتحدوا وأن يعوضوا ضـعفهم كـأفراد بقــوتهم كجماعة وأن ينالوا الانتصاف.

وفعل النساء كما فعل العمــال، فقد جــردتهم حكومة الرجــال من حق التصــويت فألفن الجمعيات التى تطــالب بــذلك ولما أصــمت الحكومة آذانها لجــأن إلى صــور من العنف حتى نلن أخيراً حقهن.

بل لقد وصف الكتاب وصفاً مسهباً كيف أن بحارة الأســطول البريطــانى الــذين كــانوا محــرومين من كل الحقــوق وكــانت مرتبــاتهم الضــئيلة تتــأخر شــهوراً. وكــانت العقوبات هى الجلد بسوط ذى ثمــان شُــعب ولم يكن لهم أمــام ضـباطهم إلا التســليم كيف "أضرب" بحارة الأسطول، وكيف تحدوا الإمبريالية الرهيبة التى كانت دول العالم تخشاها، وكيف استطاعوا فى النهاية أن يظفروا بمطالبهم.

إن الحرية الــــتى مكنت الأقويــــاء من الاســــتغلال، مكنت الضــــعفاء من التكتل والتنظيم وأن يكتسبوا القوة وأن يظفروا بالانتصاف.

لم يكن العــــدل من قيم الحضــــارة الأوروبيــــة، ولكن الحرية مكنت الذين يريدونه من أن يصلوا إليه، وأن يأخذوه غصبا ويفرضوه فرضاً.

ولننظر الآن فى حال المجتمع الإسلامى فمع أن العــدل هو القيمة الحاكمة فى الإســــلام، فالمفارقة المحزنة أن العــــدل لم يتحقق فى المجتمع الإسلامى باستثناء فترة النبوة وعهد العمرين..

كيف حدث هذا؟.

حدث لأن المجتمع الإسـلامى لم يظفر بالحريـة، وبالـذات حرية الفكر والاعتقـاد وبدء هذا من سنة 40 هجرية حتى آخر الخلافة.

إن هذا الاستشـهاد من كتـاب "نظرية العـدل فى الفكر الإسـلامى والأوروبى" لا يعد استطراداً. إنه فى صميم الموضوع، بل إنه يكشف عن سر المفارقة المأساوية إلا وهى عدم تحقيق العدل فى مجتمع جعل قرآنه العدل هو أوجب الواجبات.

من هنا، فإن أى حديث عن العدل – الذى هو روح الشـريعة لا يكـون له معـنى ما لم يصـطحب بالحريـة، فعـدم وجـود الحرية لن يجعل العـدل حقيقة، ولكن يظل نصاً.

من هنا تعد الحرية شـرطاً رئيسـيا ولا منـاص عنـه، ولا بـديل له لإمكـان تحقيق الشريعة. وبدون هذه الحرية فإن كل حـديث عن العـدل، أو الشـريعة، هو مجـرد عبث وكلام أجوف.

إن الفقهاء عندما ابتدعوا حد الردة، وعندما صـاغوا مقـولتهم الشـهيرة الشـنيعة "من جحد معلومــاً من الــدين بالضــرورة" فقد أرتد إنما شــلوا حرية الفكر بمختلف التعلات وهى القـوة الوحيـدة الـتى كـان يمكن أن تحقق العـدل وبهـذا حققـوا للحكم الإمــبراطورى، المتســمى باسم الخلافة حلمه فى البقـاء والاسـتمرار. وأوقفـوا حركة التقـدم وكـان حد الـرد، ومقولة الفقهـاء "كل من جحد معلوما من الـدين الخ...". هى أكـبر جريمة اقـترفت فى حق الإسـلام، وجـاءت من يد فقهائه أنفسـهم وهم يحسـبون أنهم يدافعون عن الإسلام فى حين أنهم قاموا بما لا يمكن لأشد أعدائه القيام به.

إن الـدعوة للحرية فى القـرآن وفى عمل الرسـول لا تقل قداسة عن الـدعوة للعدل، فإذا قيل وما سندك على لزوم الحرية فى الإسلام قلت أن القرآن الكريم قرر أعلا مرتبة للحرية، وهى حرية الاعتقاد فى آيات تكـاد تنطق الحجر وتفهم البقر ﴿فَمَـالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُـونَ حَـدِيثًا﴾. {78 النسـاء}.. وأن الرسـول طبق فى حياته هذا المبدأ المقـدس فلم يتـابع عـدداً كبيراً أرتد عن الإسـلام فى حياته بـأى عقوبة بل رفض محاولة أحد الأنصـار ثـنى أبنائه عن اعتنـاق النصـرانية قـائلاً "يا رسـول الله أدع ولداى يدخلون النار". فلم يقل له الرسول إلا الآية ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنْ الغَيِّ﴾.[9]

إن الحق والعــدل تكــرر مــراراً فى القــرآن وهما فى الحقيقة وجهــان لعملة واحـدة.. لأن العـدل لا يمكن أن يتحقق ويصـان ويـدافع عنه إلا عنـدما تتـوافر الحريـة، وهذه الحرية لا تخص المفكرين وحدهم. لأنها أمر الشعب كله، أمر حاضره ومستقبله، وهى تخص أيضاً الشريعة وتعد شرطاً لا غناء عنه ولا بديل له لتحقيق الشريعة..

* * *

إن الصورة التى سـتظهر بها الشـريعة، بعد التأسـيس الجديد لمنظومة المعرفة الإسلامية ستكون مختلفة تمامـاً عن الصـورة الـتى تبرزها المراجع المذهبية المقـررة لأنها:

أولاً: ســتعتبر أن تقرير الحرية – وبوجه خــاص – حرية الفكر والتعبــير بما فيه من تأسيس للأحزاب والنقابـات والهيئـات والجمعيـات والصـحافة جـزءً لا يتجـزأ من الشريعة، أو أن ذلك هو الآلية التى يمكن أن نطهر بها الشريعة.

---

[9] (9) إقرأ عن هذه الحالة وغيرها رسالتنا الموجزة "حرية الفكر والاعتقاد فى الإسلام" مؤسسة فوزية وجمال البنا للثقافة والإعلام الإسلامى. وهذه الرسالة هى إحدى سبع رسائل كتبناها عن هذا الموضوع وجمعت فى كتاب باسم "حرية الفكر والاعتقاد" ونتيجة لجهودنا المتصلة على مدار عشرين عاماً أو أكثر وأثارتنا لهذه القضية فى المحافل الدولية، تراجع الأزهر على مضض عن هذا المبدأ، ولكنه تمسك بان المرتد "يستتاب أبداً" وهو حل يحفظ للأزهر ماء وجهه ويستبقى له أيضاً سلطة "الاستتابة" فكأنك يا أبو زيد ما غزيت !!!.

وثانيا: لأن الشريعة لن تأخذ التفسـير الحـروفى للنصـوص، ولكنها سـتفهمها فى ضـوء مقصدين هما العدل والمصلحة وهو ما قرره النابهون من الفقهـاء وما تقضى به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وهذا التأسيس الجديد يقوم أساس صـلب من آيـات القـرآن وأحـاديث الرسـول وأقـوال أبى بكر وعمر بن الخطـاب حـتى لا يمكن لأحد أن يطعن فى "أصـولية" هـذا التكييف..

وعندما ستظهر الشريعة متوشحة بالحرية، ومستهدفة العدل والمصلحة فلن تكون هناك مشكلة وسيمكن تطبيق الشريعة وستظفر بالحسنيين قداسة الدين ومصلحة الدنيا..